المكتبة الفلسفية

الدكتور محمّد الجبر

# الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان

## أرسطو نموذجًا





# الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان

## أرسطـــو نموذجًا



طبعة أولى
١٩٩٤

الكتاب: الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان
المؤلف: الدكتور محمد الجبر
المطبعة: جوهرة الشام
التنضيد: الخبير للتصميم الطباعي ـ دار دمشق
الناشر: دار دمشق
دمشق ـ شارع بورسعيد ـ هاتف ٢٢١١٠٤٨
فاكس ٢٢١١٠٢٢
ص.ب ٥٣٧٢

# إهـداء

إلى الفكر الخصب الذي خُلد في التاريخ البشري
إلى آباء الفلاسفة اليونان
إلى كل المفكرين والمثقفين في العالم الإنساني
الذين شقوا طريق العلم والتنوير أمام البشر.

أهدي هذا البحث

# مدخل

## رؤية عامة للفكر الفلسفي عند اليونان:

بعد التساؤل حول مراحل ظهور الفلسفة تاريخيا عند اليونان يأتي الدور بالتساؤل حول الوضع التاريخي الذي كان لها عندهم. فما هي الوظيفة التي اسندها اليونان الى فلسفتهم في الاطار الممتد للثقافة ولحياة الافراد؟ وماقيمة هذه الفلسفة عندهم؟ يمكن ان يعترض المرء لأول وهلة ان كلا من التصورات الرئيسية الممكنة في هذا الميدان وجد من يدافع عنه ويسانده، فقد كانوا دون شك خصوم الداء لكل فلسفة واحيانا ماكانوا كثيري العدد، ولكننا، ومع الأسف لانعرفهم في كثير من الاحيان الا بطريق غير

مباشر، فقد نراهم في كثير من الاحيان خصوماً لاتجاه معين وليس خصوما لكل فلسفة عموما، ونستطيع ان نلاحظ كيف ان المسحيينن في العصور المتأخرة للحضارة اليونانية، قد اتخذوا عند الحاجة حجج معارضي الفلسفة هؤلاء، ومع ذلك فإننا لم نصل الى تكوين صورة متسقة للعداء الذي قوبلت به الفلسفة في الحضارة اليونانية.

ومن المصادر اليونانية المختلفة أننا لاعلم لنا علما كافيا بالاجراءات المختلفة التي اتخذتها الدولة في اثينا أولاً ثم في روما بعد ذلك ضد نشاط الفلاسفة اننا نسمع عن سلسلة من محاكمات الفلاسفة، واشهرها المحاكمات التي دبرت ضد انكساجوراس وسقراط وارسطو. حقا اننا نعرف نص الاتهام الذي وجه الى سقراط ولكنه مصاغ صياغة عامة حتى أننا لانعرف ماهي الظروف المحددة التي يشير اليها وعلى اية حال فإن من الواضح هو أن عدم احترام العبادات والشعائر التي تعترف بها الدولة قد لعب في كل تلك المحاكمات دورا رئيسياً فعلى حين أنهم انكساكورا س بأن نظرياته تشد من عضد الالحاد في حين الاتهام الذي وجه الى ارسطو وسقراط كان أنهما بالعكسن مارسا شعائر وعبادات شائنة ولاتسمح بها الدولة. ومن المؤسف ايضا اننا

لانعرف الا قليلا الهجمات العنيفة التي وجهها الى الفلاسفة خطباء اثينا في عصرها الذهبي ولكن هناك خطبة القاها في عام ٣٠٦ ق.م. الخطيب ديموخاريس وهو من اقرباء الخطيب المشهور ديموستيفيز ضد الفلاسفة المؤثرين في ذلك الوقت، وتسمح بعض وجهات نظرهم بأن اتباع ارسطو وافلاطون كانوا يعتبرون الدّ أعداء الديمقراطية. الى جانب هذا هناك ايضا هذه الكلمة المأثورة المعبرة: «لا أنت تستطيع عمل سهم من أعشاب العطارين، ولا أنت بقادر على اخراج رجال صالحين من تعاليم الفلسفة. وما هذا الا اتهام سار عليه الشاعر الكومبيدي ارسطو فانيز قبل مئة عام من ذلك الوقت بقوله «ان الفلسفة لاتعلم الناس الا ان يكونوا ساهمين ممقوعي الوجوه، جوعى يجادلون في كل شيء، وضعافا مخنثين»[١]. وقد اضطر الخطيب الروماني شيشرون في العصر الروماني، الى أن يدافع عن نفسه نفس هذا الاتهام، مما يدل على ذلك المناقشات الفلسفية كانت لاتتوافق مع مكانة مواطن، روماني من طبقة الحكام.

---

(١) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ص٤ .

وبصفة عامة يمكن اعتبار ان الاتهامات الموجهة الى الفلسفة في الحضارة اليونانية كانت تنقسم في مجموعها الى قسمين: هناك اولاً اعتبار الفلسفة نشاطاً تنويرياً ذا خطورة حيث أنه يحطم البنى الاساسية للقوى الدينية والادبية اي يكشف زيف القيم وسوء تطبيقها من قبل النخبة الدينية، وهناك بعد ذلك انها كانت موضع احتقار، فما هي الا مهنة معلم مدرسة ولاتليق بالمواطن الذي يعي واجباته ولا برجل المجتمع، ولكن وجد الى جانب هذا موقف آخر، هو ذلك الذي كان يرغب في أن يتلقى الفلسفة كونها عنصراً من عناصر الثقافقة العامة، وفقد كان من الضرو ري ان ينال الشاب شيئاً من الفلسفة الى جانب امور اخرى يدارسها، وكان هذا واجبا ثقافيا متبعاً وتوسيعاً للأفق العقلي وتعميقا للمبادىء الخلقية، وبعدها كان يستطيع المرء أن ينال خبرة واسعة وثقافة عالية لاتقدر بثمن في مناقشة المشكلات المفصلة والهامة في حياته.

هذا الموقف بدأ يصبح مسيطراً بوضوح منذ عهد ارسطو نفسه. فقد كان القسم الأكبر من المستمعين الى المحاضرات الفلسفية ومناقشات الفلاسفة، منذ ذلك الوقت من المتسمعين

الآتين من خارج حلقات المدارس الفسفية والذين كانوا يرغبون في توسيع تكوينهم الثقافي.

ولكن بدون ان يصيروا مع ذلك «متخصصين» وكان هؤلاء يذهبون لسماع المحاضرات لفلاسفة مختلفين تماماً، كما كان الامر في عصر شيشرون من هنا يمكن التحدث بالفعل عن وجود اربع جامعات كانت مستقرة في اثينا (اتباع المدرسة الأكاديمية واتباع المدرسة المشائية والرواقيون والابيقوريون) وكان الشباب يذهبون اليها للتلمذة لعدة سنوات. وقد أخذ الفلاسفة انفسهم يأخذون في اعتبارهم هذه الأوضاع. ولكنا يجب ان نلاحظ ان الشباب في الحلقة التي كانت تقوم حول سقراط نفسه كان يعتبر في نظر سقراط ، هو الجمهور الحقيقي للتعليم الفلسفي فقد كانوا هم الأولى بأن يدخلو دائرة التأمل الفلسفي، وهذا يفترض ضمنا ان الهدف لم يكن جعلهم يصيرون فلاسفة بالمعنى الكامل الدقيق، بل اعطائهم اسسا فلسفية لنشاطهم الفكري في صور متنوعة.

بل أن هؤلاء الفلاسفة قد الفوا كتبا وملخصات وتعاليم موجزة خصيصا من اجل ان يعرف هؤلاء الذين يفتقدون الى الوقت او الى الفرصة، من اجل ان يعرفوا الافكار الرئيسى لنظام فلسفي ما. هكذا في جانب الفلسفة الموجهة الى اتباع الفيلسوف

هناك الفلسفة الموجهة الى المثقفين، وهي تفرقة واضحة نراها عند ارسطو نفسه[1] والذي يحتاج اليه المثقف هو معرفة بعض النظريات الرئيسية، التي بها يعرف كيف يوجه حياته، ومعرفة بعض القواعد المنهجية التي تمكنه من التمييز بين الصحيح والفاسد من القضايا على الأقل بصفة عامة.

ومع ذلك فإن الفلاسفة اليونان ومنذ عهد سقراط، ورغم تنازلات من هذا القبيل لم يحاولو اضفاء ادعائهم أن الفلسفة لها المقدرة ان تشكل حياة كل انسان باسرها، فالوجود الجدير بالانسان ليس ممكناً بغير الفلسفة وعلى الرجل والمرأة، وعلى الشاب والشيخ، عليهم جميعاً الاشتغال بالفلسفة وليس هناك من سن مبكرة كثيرا او متأخرة كثيراً للبدء في هذا. ويشير أحد محاوري سقراط مرة وبشكل واضح وصريح ان ماكان ينادي به سقراط صحيحاً فإنه سيصبح على المرء ان يغير من اسلوب حياته من الجذور وتصور مجموعة من الحكايات التي تبين كيف ان الرجل الذي يتصل بالفلسفة يتغير تماماً في تفكيره بل في سلوك حياته كلها، وذلك حيث يدرك حقيقة وجوهر الأمور، وهذا

(١) أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي ص٢ .

ماظهر واضحاً عند القبيادس وبوليمون الافلاطوني ومع كثيرين غيرهما، وقد تجلى اتجاه الفلسفة نحو العمومية من جانب آخر ذلك باتباع طريقة السلوك العلني في طرح الافكار فكان سقراط يتابع احاديثه في الساحات والطرقات، لأن ماكان يقوله كان يخص كل فرد، في اليونان وخارج اليونان، اي ليس له حدود مصطنعة ذلك لأن الفكر الفلسفي يعبر عن فكر الانسان عامة ولايخدم غرض فرد دون آخر بل مصلحة المجتمع والأفراد معا، وهذا ماسارت عليه معظم الاتجاهات في العصر الهيلسنتي ولو انه لايمكن لنا ان ننكر أنه اصبح مع الزمن مجرد تصور خيالي وحسب ولكنه يمكن ان يوجد على صورته البدائية مع واحد مثل ارستون، وهو من الفلاسفة الرواقيين القدماء[1] والذي اجاب حين لامه قوم بأنه يتناقش بلا تمييز مع كل من يقابل: «اني اود، على العكس من ذلك، أن يكون الحيوان الأعجم ذاته قادرا على ادراك الوصايا الفلسفية».

إلا أن هناك اعتراضاً قويا، فإذا كانت الفلسفة لازمة بالفعل لقيادى حياة جديرة بالانسان، فإنه يتوجب أن يكون من الممكن

(١) وكان من تلاميذ زينون مؤسس المدرسة.

للبشر في كل مكان ومنذ اقدم العصور الوصول الى مقام الفلسفة، ولكن هذا لايبدو انه في الواقع فالتاريخ يخبرنا ان الفلسفة لاهي بالكسب القديم قدما واضحا للانسان ولا هي بالمنتشرة انتشاراً واسعاً، فهي لم تظهر الا عند اليونان، وحتى عندهم فإنها ليست لدى سائر مجموعاتهم السكانية فطاليس هو الذي ادخلها عند الايونيين وفيثاغورس هو الذي ادخلها عند الدوريين الذين استقروا في جنوب ايطاليا. ولم يستهن الفلاسفة بهذا الاعتراض، وقد حاولوا في الرد عليه ان يتخذوا وجهتين مختلفتين.

في الوجهة الاولى اعترف الفلاسفة على الفور ان الفلسفة مخلوق حديث جداً ورقيق التكوين بين مخلوقات العقل البشرين والعلة في هذا ليست صغبة الادراك فالأكمل في سلسلة التطور العضوي يظهر الا في النهاية والفلسفة هي اسمى وأدق مايمكن للانسان انتاجه، لهذا فان نجاحها ماكان يمكن ان يتم الا في نهاية تطور الانسانية، كما لم يتم ادخال الفلسفة في المنهاج التعليمي للمدارس الا في المرحلة الثانوية وذلك للنضوج العقلي عند الطلاب لكي يستطيعوا استيعاب الفلسفة وهذا التطور للفكرة على نحو جميل في تقسيم مكانة الفلسفة ربما يعود الى ارسطو ويتابع تطور معاني مفهوم «الحكمة»

ففي عصور الانسان الاولى كانت الحكمة هي اكتشاف الفنون الضرورية لاقامة حياة الانسان كالفلاحة وطحن الحبوب، وفي مرحلة ثانية كان الحكماء الذين يدخلون الفرحة والمتعة على حياة الانسان، كالرسامين والموسيقيين وغيرهم وفي مرحلة ثالثة استحق اسم الحكماء هؤلاء الذين كانوا يقومون بتنظيم الجماعات على شكل دول. وفي مرحلة رابعة كانت الحكمة هي البحث المفكر في العالم الظاهر، وكانت في المرحلة الخامسة أخيراً (وهي المرحلة التي وصل اليها فيثاغورس)[1] الاتجاه نحو الامور الخفية ونحو معرفة الالوهية وبهذا فإن علم الالهيات الفلسفي هو تاج التطور الثقافي في التاريخ.

ولايقل أهمية عن هذا الاتجاه ماتقول به النظرية المضادة. وهي تنفي صحة الاعتراض المذكور وتسعى من اجل البرهنة على أن الفلسفة كانت قائمة في الواقع منذ البداية في كل مكان ودوما، فهذا في رايها هو الطريق الوحيد لاثبات لزوم الفلسفة. ومن الطبيعي الا يكون البرهان على هذا هيناً وهو يقع في الوان من التعديات لاتزيد في قسم منها عن ان تكون في نظرنا مجرد

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية.

مخاطرات وهكذا وصلت الابحاث في التاريخ لأول مرة الى البحث في امر فلسفة اصلية للإنسانية. ومما يلفت النظر ان نفس ارسطو الذي وجدناه منذ لحظات يقف في المعسكر الآخر، يستطيع ايضاً في هذا الاتجاه فهو يشير الى الامثال الشعبية ويرى انها ماهي الا بقايا فلسفة اولى قديمة كل القدم وأنها بقيت رغم كل العواصف التي مرت على الانسانية بسبب ندرتها ودقتها وحكمتها وحاول البعض الآخر ان يلجأ الى اصول الكلمات وان يبرهن من خلال معانيها على ان خالقي اللغة منذ بداية التاريخ كانوا من الفلاسفة[1] هذا الاتجاه في البرهنة والذي كان من خصائص اليوناني، كان من خصائص الشعب الاشوري في بابل القديمة ايضا، كما استخدمه الرومان ايضا وكان الرومان يأملون ان يثبتوا أنهم لم يتعلموا الفلسفة على ايدي اليونان لأول مرة، بل انهم ومنذ بداية تاريخهم كانوا حاصلين عليها ولو كان ذلك على شكل جزئي. بل ان الأعجب من ذلك هو أن اليونان انفسهم حاولوا ان يضعوا بعض الشخصيات التي تنتمي الى تاريخهم البدائي في عداد اسلاف الفلسفة، فقد اعتقد تلميذ ارسطو ثاوفر

---

(١) افلاطون، إقراطيلوس، ص١٤ .

اسطس ان اسطورة بروميثيوس وسرقته للنار انما تعني ان بروميثيوس هو أول من اشتغل بالفلسفة بين البشر. وراى آخرون أن وراء حكاية تحمل اطلس لقبة السماء فوق كتفيه انما تختفي واقعة بسيطة هي ان اطلس كان فيلسوفا وكان فلكياً. وكذلك كان ايولوس فلكيا وعارفاً باسرار الظواهر الجوية، ولهذا جعلت منه الاساطير ملكاً على الرياح.

والجدير بالذكر انه يمكننا ان نعد الاساطير الاشورية البابلية والاكادية تربة خصبة لنشوء الفلسفة الشرقية ماقبل الميلاد، بل ان التأمل الفلسفي الأول كان ناتجاً عن فكر الشعوب القديمة متمثلاً في الاسطورة التي انبثقت عنها كل الاساطير المصرية واليونانية وغيرها لاحقاً وكل هذه التصورات التي ذكرت قد تبدو لنا ساذجة كل السذاجة ليست هي من مخلفات العصور المتأخرة، بل هي تعود في قسم منها الى عصر افلاطون وهي قد بدت في اعين اليونان ممكنة القبول لأنها تشبع حاجتين في نفس الوقت: فهي ترد الخيالات الاسطورية المجنحة الى تصورات تاريخية يمكن الاعتقاد فيها، وهي تكسو الفلسفة بماضٍ تؤهلها مكانتها اما عن عمومية وشمولية الفلسفة في كل مكان، فإن يجب ان نلقي نظرة على الشعوب الأخرى غير اليونانية، ويحتل الاشوريون السريان

والمصريون في هذا الصدد مكاناً ممتازاً متميزاً حيث ان حضارة كلا الشعبين، هي حضارة متفردة في تميزها عن الحضارات الاخرى، والتي تمثل أعلى وارقى درجات الطموح الانساني. هذه الحضارة (الاشورية والمصرية) كانت دوما موضع اعجاب اليونان.

وكانوا يعتقدون ان طبقة الكهنة قد توفرت منذ زمنة لاتعيها الذاكرة على دراسة الفلسفة. ويذكر صراحة عن فلاسفة من اشهر فلاسفة اليونان زاروا مصر، ومنهم طاليس وفيثاغورس وديمقريطس وافلاطون وكثيرون وغيرهم واعجابهم كان كبيراً ايضا بالفرس والكلدانيون سكان بابل، فكان علم الالهيات عند الفرس والفلك عند الكلدانيين يحتل في نظر البعض مكان الفلسفة وقد اعتبر الفيلسوف الرواقي بوزايدونيوس «أن للفلسفة مؤسسين ثلاثة وزعهم على القارات الثلاثة المعروفة فينيقي امسه موخس من اسيا، وثراقي اسمه زامولكيس من اوروبا واطلس الذي تحدثنا عنه من قبل من افريقيا. وتحتل الهند مكانة خاصة عظيمة في هذا المجال منذ عهد الاسكندر الاكبرن وذلك بحكمائها العراة»[1] .وهناك روايات عن أحاديث الاسكندر مع أحد هؤلاء الحكماء وكيف

(١) جانشيف آ، بداية الفسفة، موسكو ١٩٨٢ ، ص٣١ .

كان لاقدامه الجسور على اشعال النار في جسده بارادته اكبر الوقع في نفس الاسكندر وحينما يذكر في هذا المضمار ان الفيلسوف الرواقي زينون قال انه يفضل أن يرى هنديا يحرق نفسه على أن يحفظ عن ظهر قلب كل تلك البراهين المؤدية الا ان آلام الجسد لا أهمية لها، فإن في هذا القول تقوم القضية القائلة بأن فلسفة الشعوب الاجنبية (ومافيها تدخل الى حد ما فلسفة اليونان في عصور تاريخهم القديمة) تتميز بأنها ليست فلسفة مدرسية مجردة، بل هي فلسفة عمليةوبالطبع فإن علماء أوصاف الشعوب (الاثنولوجيا) يتملكهم الشك حول ما اذا كانت هناك فلسفة سلبية حقيقية او ان الامر لايعدو ان يكون تاثراً بالفلسفة الفيثاغورية التي كانت قائمة في جنوب ايطاليا.

بينما في بلاد مابين النهرين نرى أن (الاثنولوجيا) الاساطير كانت تشكل التأملات الفلسفية المشرقية التي كونت فيما بعد معتقدات الاساطير الدينية في الكتب المقدسة كالتوراة مثلا حيث اساطيرها ناتجة ومأخوذة عن الاساطير البابلية (السريانية) القديمة.

وكل هذه الالحاقات اي الحاق تلك الشعوب بتاريخ الفلسفة تبدو لنا اليوم بعض الشيء ساذجة الى حد ما ولكن اهم ما فيها ليس هو التفسير المتسرع بغير فكر لهذه الواقعى او تلك من

وقائع خصائص الشعوب. انما هو الفكرة الجوهرية بأن الفلسفة اذا ماكانت لازمة فعلاً للانسان فلابد ان يكون ممكناً اثبات وجودها عند كل شعوب الارض أينما كانت، واعطاء القيمة الكبرى في هذا الخصوص للفلسفة اليونانية أم الفلسفة وللتأملات الفلسفية المشرقية عند الاشوريين (السريان) والمصريين.

ومهما يكن لدور الفلسفة اليونانية واهميتها وما كان مضاد لها فقد برز ودون شك البعض منهم في الدفاع عن القضية المضادة للفلسفة وكما يبدو ان ابيقور كان قد قصر الموهبة الفلسفية صراحة على الشعب اليوناني وحده، ومع ذلك فإن هذا الموقف موقف استثنائي.(١)

وهناك مسألة هامة كنا قد اشرنا اليها وهي القول بأن الفلسفة تناسب الكبار والصغار، فإن هذا امراً يكاد يكون واضحاً بذاته وقد تمثلت هذه الفكرة في العصور المتأخرة القديمة وهذا ماكان يتبعه سقراط حيث كان يتحاور مع الصبية والذي كان يقول عن نفسه ان بقي دائماً متعلماً حتى في شيخوخته. ولكن الأمر يحيطه الغموض حينما يتصل بتوجه الفلسفة الى النساء

(١) لوسيف. آ، تاريخ الفلسفة القديمة، موسكو ١٩٧٧ ، ص١١٨ .

والعبيد. وبالطبع فليست هناك من مشكلة من حيث المبدأ، وليس هناك من ينازع جدياً في أن للنساء نفوساً مماثلة لنفوس الرجال وان الفرق بين النساء والعبيد ليس فرقا في الطبيعة بل يقوم في الأغلب على ظروف تاريخية معينة ولكن السيدات اللاتي اشتغلن بالفلسفة، على غرار اسبازيا او مقابلتها ديوثيما، و في عصر يتأخر عنهما هيبارخيا، امرأة الفيلسوف الكلبي اقراطيس هؤلاء السيدات لسن إلا ظاهرات استثنائية تماماً، كذلك فإن تاريخ الفلسفة قد سجل وجود امرأتين بين تلامذة افلاطون على أنه استثناء وكذلك الحال مع وجود عبدين تلامذة ثاوفراسطسزمع قبول ابيقور لنساء وعبيد في حلقة أصدقائه واستقباله لهم استقبالا حسناً.

أخيراً نلاحظ ان الفلسفة منذ عهد ماقبل سقراط كانت قد دخلت في علاقات خاصة مع تلك الفئتين اللتين تحتلان طرفي السلم الاجتماعي، «ألا وهما الأمراء الحكام والمتسولون»[١] فالفيلسوف يطلب منه أن يكون ناصحاً للحاكم واهبا له التوجيه والتحذير الا انه في نفس الوقت هو الوحيد الذي لاينثني امام قوة الحاكم الغاشمة والذي لاتعمي عينه تلك القوة. بل ليدافع عن

(١) لوسيف آ، تاريخ الفلسفة القديمة، ص٤٥ .

الحق أينما كان ولكل الناس بدون تميز كما صلب المسيح عن الحقيقة، ويخبرنا القدماء عن عدد عديد من الفلاسفة الذين رفضوا في كبرياء دعوة الحكام (ومنهم هيراقليطس الذي رفض الدعو ة التي وجهها اليه ملك الفرس داريوس ليحضر الى بلاطه)، كذلك عن المنازعات الفكرية التي دارت بين الحكام والفلاسفة ولكن من الناحية الأخرى، فإن الفيلسوف لسبب أنه سيد أمره ولايعتمد على أحد ولا على شيء، فالفيلسوف قادر على ان يكتشف حقيقة كل شيء من هنا يقول الفيلسوف السرياني ابن العبري «لايبلغ مصاف الانبياء والقديسين غير الفلاسفة» فالفيلسوف هو الذي يمكنه أن يصعد مدارج الفلسفة في سهولة ويسر على نحو لايقارن، وهكذا فإن الفيلسوف الرواقي زينون لاحظ بشأن رسالة فلسفية وجهها ارسطو الى أحد ملوك قبرص، ان صانع الأحذية في اي ركن من أركان شوارع اثينا لديه يقينا من الموهبة الفلسفية اكثر بكثير مما لدى السيد عالي المقام.

من هذا السياق نتوصل الى تبيان ظواهر التكوين الفلسفي في الحضارة اليونانية.

# الفصل الأول:

## ظواهر التكوين الفلسفي
## في الحضارة اليونانية

### ١ــ دلالة الفكر الطبيعي

مما لا شك أن من أهم العوامل التي ساهمت في تكوين الفكر والسلوك في الوعي اليوناني، كانت الأعمال والمؤلفات التي قاموا بها الشعراء والمؤرخين من جهة والفكر الفلسفي من جهة أخرى وهذا الأخير ما سوف نبدأ دراسته من خلال رؤيتين الأولى

نبدؤها بالفكر الفلسفي الطبيعي والثاني بالفكر الفلسفي الأخلاقي.

«إن التفكير الفلسفي يظهر بأن بعض من ظواهر الطبيعة كالبرق والرعد مثلاً ليست لها علاقة بمسألة الآلهة، بل هي عبارة عن ظواهر يمكن إرجاعها إلى علل طبيعية يتصورها العقل، وبهذا يتهدم الجسر الذي كان سائداً عند اليونان من خلال الإيمان الذي أقيم بين الإله والإنسان وحصل بذلك على جدال عنيف في طبقات المجتمع»[1]، وبعد ذلك يستولى اتجاه البحث في القضايا الفلسفية على الميدان المرتبط بفن النبوءة، وهو الفن الذي كان قد أقام في الحضارة اليونانية نظاماً متفرعاً اقرب إلى أن يكون نظاماً موضوعياً: فيمكن التعرف على المستقبل إما عن طريق الأحلام أو الأقوال التي تخرج من الإنسان وهو في حالة انجذاب. وقد رفضت بعض المذاهب الفلسفية هذه الأمور رفضاً قطعياً انطلاقاً من أن هذه القضايا عبارة عن أساطير وبالتالي هي طالبة من أي معنى واقعي.

(١) ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، ج١ م٢ ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص٣٢٢ .

لذا إن التنظيم الفلسفي للكون تنظيماً مركزه المكان والزمان لا يترك للإلهة أي مكان فيه، على حين كانت التصورات الدينية قد خصصت للإله تلك المناطق التي تقع أعلى واسفل طبيعة الإنسان الأرضية، وإما في الأعالي كانت تسكنها كائنات إلهية، مثل ذلك مثال مقام /زيوس وأهله/ وأما في الأعماق وهو يمثل العالم الارضي، وكان الكثير من اليونانيين يعتقدون بأن الأشرار سوف يقطنون بعد موتهم أسفل الأرض أما الأبطال فسيقطنون في مكان ما فوقها. إلا أن الفلسفة الطبيعية قد اتجهت في فترة ما قبل سقراط إلى نقض هذه التصورات. وإذا لاحظنا عند أفلاطون وأرسطو بعض من هذه التصورات من خلال ما كتبوه في أعمالهم، إلا أن الفكر الفلسفي الطبيعي، من فترة ديمقريطس (٤٦٠-٣٧١ق.م) لا سيما ظهور الفلسفة الذرية لديه واصطبغت بطابع عقلي خالص وأثرت التفسيرات الميكانيكية التي تنفي كل تدخل من قوى غيبية خارج إطار العالم الواقعي) أكد بأنه لا يمكن التكلم عن ظواهر تقع تحت الأرض، والذي يقول بها إنما هو عبارة عن خيال من الشعراء. وفي القرن السادس ق.م، بدأ هذا الفكر ينظر إلى أحداث الكون نظرة تجعل كل تدخل من الالهة في

شئونه غير جدوى ولا منفعة. من هذا نستخلص بأن تأثير هذا الفكر على بناء الحضارة اليونانية كان واسعاً.

لذا فقد شغلت الفلسفة منذ إكسينوفان، وهي في كفاحها ضد التقاليد الدينية، شغلت في تكوين تصور عن الألوهية، وكان النجاح من نصيبها، حيث ظهرت ديانة فلسفية، وهي إذا كانت عملاً يغمره الحبس السليم إلا أنه عمل يحفل بالتجريد إلى أبعد الحدود.

في الواقع أن الحقيقة التاريخية أثبتت لنا بأن اليونان كانوا يعتقدون في تعدد الآلهة وإن لها جميعاً في الأساس هيئة الإنسان، وكان الأساطير القديمة تحكي عن ميلاد معظم الآلهة وكانت كذلك تفسر لنا كيف يمكن للآلهة أن تمتلأ غضباً أو أن تنعم على من تحب من الناس. لذا أتى الفكر الفلسفي ووضع قضية الآلهة في هيئة الإنسان موضع التساؤل، وكذلك رأى أن تصور الآلهة كأنهم بشر، لا بل وكذلك أنه ناتج عن تصورات نفسية يقول بذلك اسكينوفان ما يلي: «إنه لو كان للبقر والأسود أيادٍ وكانت تستطيع الرسم، إذن لرسمت الآلهة على صورتها هي»[1].

---

(١) لوسيف (آ) تاريخ الفلسفة القديمة، ص٥٤ .

أن بحث الآلهيات عند المفكرين اعتبر أبدية الإله مطلباً ضرورياً، وهو ما أسقط كل الأساطير التي كانت تدور حول مولد الآلهة وطفولتها، وكذلك أيضاً كل تلك المتعلقة بالإله التي تموت، وإن كانت هذه نادرة عند اليونان. فالأبدية إنما تعني انعدام الشيخوخة، وهي بذلك تؤدي إلى مفهوم الثابت روحياً: فإرادة الإله وفكره هي ذاتها منذ الأبد، وبالتالي هذا الأبد لا يعرف تقلبات الصداقة والعداوة. لكن ما هو أثر الآراء الفلسفية على فكر الدين عند اليونان؟

نستطيع هنا أن نوجز الإجابة على الشكل التالي إنه تحطم كل ما كان قد بقي من روابط تربط بين الأسطورة، والدين وهذا تم منذ القرن الثامن ق.م لا سيما منذ فترة هوميروس - فإن للشاعر في ذلك الوقت الحرية في أن يغير ما يحب في الأساطير. لكن بعد تطور الفكر الفلسفي اليوناني أصبحت الأسطورة من شأن الشعراء، أما الباقي فقد كان أقرب إلى التدين، وهو قد سلم بوجود حكم للآلهة، وظن أن وراء بعض الأحداث الفريد، تدخلاً مباشراً من جانب الآلهة، وبالتالي لا وجود لفعل المصادفة.

أرسطو كان قد ميز بين عالم ما فوق القمر ذي النظام الإلهي وبين عالم ما تحت فلك القمر وهو ما نسميه بعالم البشر

الذي يسوده فعل الإمكان «لذا بهذه المصادفة نستطيع القول بأنه لم يكن من غير الحق أن نتهم العصور المتأخرة لأرسطو بأنه أنكر العناية الإلهية، وتحدث عن الوجود الإنساني بوصفه وجوداً خاضعاً لفعل المصادفة»[1].

لذا فقد كان التدين الهليننتسي الذي ان لم يكن فلسفياً فإنه فقد من قوته تحت ضغط الفلسفة فلذا أصبح غايةً سهلة لظهور ديانات أخرى ظهرت في الشرق بشكلٍ خاص من مستويات مختلفة، والعصر الهلنيستي هو الفترة التي يبدأ فيها فن السحر القادمة من الشرق. ولم تحظى الفلسفة بالنجاح في تشكيل شعور ديني، بعيد من الشوائب إلا عند طائفة من المثقفين. أما عند الباقين فهي لم تخلق عندهم إلا الفراغ. وقد ظل كثيرون في الفراغ، أما آخرون نجدهم انتقلوا إلى عالم ديانات أخرى. فهذه الديانات هي من حيث الهدف لم تكن هدفاً في الهجوم عليها، كما كان مع الديانة اليونانية التقليدية، بل هي كانت تحاول الكفاح. وأبرز الديانات الأخرى التي نجمت هي المسيحية. ومن هذا السياق ندخل في قضية حول مكان الإنسان في الكون.

(١) لوسيف آ، تاريخ الفلسفة القديمة، ص١٩٦ .

إن تاريخ الفلسفة يؤكد لنا أن منذ الفيلسوف الأغريقي انكس ندريس كانت قد ظهرت القضية التي تقول بأن العالم الظاهر ليس هو العامل الوحيد في هذا الكون بل يوجد إلى جانبه وقبله وبعده عالمين أخرى. كذلك ظهرت المحاولة، منذ انكس ندريس أيضاً، التي تهدف إلى تحديد الحدود المكانية والزمانية لعالمنا. وقد توضح لنا أن ما يعرفه الإنسان بمفرده من البلاد لا يمثل إلا قسماً ضئيلاً من سطح الأرض، وأن عمر الكون هو إضعاف الزمن التاريخي الذي ندركه. بالإضافة إلى ذلك نجد أيضاً دور مناهج الفكر عند الفلسفة في عصرها المبكر أن تفسر العلاقات غير الظاهرة مع العلاقات الواضحة، وهكذا تظهر مشابهات يمكن الاستفادة منها في كلا الاتجاهين. ويمكن لنا أن تعطي أمثلة بهذا الصدد، تلك التي تقيم نظاماً من العلاقات المتوازية بين الإنسان الفرد والدولة والكون. فالإنسان، مثلاً بتركيبه الجسمي الداخلي وبتركيبه الروحي النفسي، كأنه دولة، وهكذا يقابل المرض عنده، أو الرذيلة، الثورة في إطار الدولة. ومن الناحية الأخرى فإن، الدولة بدورها يمكن تفسيرها على أنها كائن حي له أعضاء متعددة. كذلك فإنه يمكن مقارنة الإنسان بالكون على نفس النمو المشار إليه: فالإنسان كأنه كون صغير وكأن الكون كائن حي قائم

بذاته، أخيراً فإنه ليس صعباً تصور الكون على هيئة دولة فيها قوى تسيطر وأخرى خادمة أي بمعنى آخر على المستوى الاجتماعي إجراء مقارنة بين العبد والسيد في المجتمعات الإقطاعية، ففكرة تمثيل الإنسان بالكون إنما كان تأثير هذه الفكرة لاحقاً على امتداد الفلسفة الحديثة والمعاصرة لا سيما عند الفيلسوف الإنكليزي / هوربرت سبنسر/.

في هذا الإطار نحب أن نشير إلى أن هذه الطريقة جعلت مجموعة من المفاهيم الخاصة بمجال الإنسان تكتسب قيمة كونية لم تكن لها في الأصل. فإلى جانب القانون السياسي يظهر قانون كوني، وهو قانون يمثل نموذج القوانين الإنسانية، هذه الفكرة ظهرت بشكل واضح في مفهوم هيراقليطس عن اللوغوس. من هذا الحديث نرى بأن الفكر الفلسفي الطبيعي كان قد ساهم في إعطاء معناً على أحوال المجتمعات الإنسانية.

أما عن دور الفكر الفلسفي الأخلاقي في صياغة سلوك الإنسان العملي فقد كان هاماً انطلاقاً من التوتر الذي ساد العلاقات بين الفلسفة والسياسة، فالفلاسفة حاولوا قدر المستطاع الابتعاد عن السياسة باعتبارها ميدان النجاح وهذا ما سوف نلحظه عند موقف سقراط. إلا أن البعض من الفلاسفة عاد إلى السياسة

وذلك وعياً منهم أن الإنسان لا يحب أن يترك الجماعة السياسية تسير بحسب ما ترغب دون أي مؤثر. وهناك رد فعل آخر ظهر عند الفلاسفة ـ اليونان لا سيما في قضية الدولة عند أفلاطون، وبالإضافة إلى ذلك كان هناك بعض من الفلاسفة هم بالفعل مشرعي قوانين كالسفطائيين، أو وضعوا أنفسهم في خدمة دولهم كأعضاء في الهيئات الحاكمة أو كجنود، بل كذلك فهم ممن تملكوا في أيديهم أعته الحكم بالفعل، ومنهم من كان مربياً أو مستشاراً للأمراء كأرسطو. لكن ما هي تأثير الآراء الأخلاقية الفلسفية في هذا الميدان؟

في الواقع إننا إذا قارنا المائة عام السابقة على موت سقراط في أثينا بالمائة اللاحقة عليها، ففي نفس المدينة تلك فإننا نخرج بانطباع أن تحولاً قوياً حصل: هناك تحول من طاقة لا تعرف القيود، بل هي أيضاً لا تراعي لا القانون ولا الأخلاق، كما هو الحال القبيادس، إلى نوع من التهذب ومن جانب آخر هناك تحول من طريقة في الحياة اصطبغت بصبغة الاهتمام بالسياسة إلى عدم اكتراث بالقضايا السياسية، إذاً السياسة في القرن الرابع ق.م تصبح عملاً جحوداً يجب أن يهمله المثقف. لذا يمكن قبول نظريتا الأخلاق الفلسفية عند السفطائيين وعند المدرسة السقراطية

كأننا من القوى المؤثرة في كل من تياري التطور، إما عن تأثير الفلسفة على المثقف العادي في الحضارة اليونانية لا يمكن التأكيد على اية موضوعة بسبب انعدام وثائق كافية.

إذا إن الفلسفة كانت قد اثرت على افكار بعض من المؤرخين فالمؤرخ ثوكيديديس في جانب السفسطائيين بينما ينتمي إكسنيوفان إلى سقراط، أما ثيوبمبوس فقد كان أثره كبير في القرن الرابع ق.م. فكانت سيطرة عليه نزعة تشاؤمية لأخلاق واحد من أتباع سقراط، وهو أنقسنينر، وهي نزعة تشاؤمية عارمة ومن هنا كان تاثيرها كذلك هو كان أحد مؤرخي الاسكندر، وهو أونيسكرتيوس، الذي كان متعاطفاً مع اتباع المذهب الكلبي، وهو لم يقل بأن الحكماء العراة الهنود كانوا يتحدثون عن سقراط وفيثاغورس وديوجينبنر في تقديرٍ وحسب، بل إنه كان كذلك قد وصف مملكة مزعومة تقع إلى الجنوب من الهند ويعيش سكانها على طريقة المدرسة الكلبية التي كانت تحتقر التقاليد الاجتماعية وترفض في ازدراء ألوان المجد الزائف وتدعو إلى حياة زهد تقترب بالإنسان إلى الطبيعة.

## ٢ـ الارهاصات الأولية للأخلاق الفلسفية:

إن البحث التاريخي الموضوعي يوضح بأن الأخلاق الفلسفية الموضوعة وضعاً واعياً تختلف عن نظم الأخلاق السابقة على ظهور الفكر الفلسفي بأنها تدعي هي وحدها القادرة والصالحة لبني الإنسان، وإن أشكال الأهداف الأخلاقية السابقة عليها (أي الفلسفة) لا يمكن أن نراها في برامج التربية التي كانت سائدة في القرن الخامس ق.م. ومن هذه الأهداف ـ القدرة على اتخاذ السلوك الصائب في الحياة العملية. لذا فالإنسان في نهاية الأمر الذي يعي ذاته وما حوله فهو القادر على الوصول إلى أعلى القيم، منظوراً إليها من جهة اليقظة والاستعداد اللذين يستطيع الإنسان بهما مجابهة الظروف المحيطة والمؤثرة، من أجل الوصول إلى مفهوم أخلاقي آخر هو السعادة وفي الحقيقة أن الحركة السقراطية أسبغت عليها معنى جديداً وحولتها إلى طريق جديد جاعلة منها القيمة الوحيدة والمركزية التي تدور وتنطلق منها نظرية الأخلاق في الفكر اليوناني ـ وهي بالتالي القيمة المثلى التي يعتبرها بني الإنسان. وهناك أيضاً أهمية كبيرة في الفكر الأخلاقي في

المفهوم الوسيلة والغاية في بنية الأخلاق الفلسفية، فبدءاً من أرسطو أصحبت القيمة العليا توصف بأنها القيمة التي تعتبر الهدف الوحيد والتي ليست على أي نحو وسيلة والتي تعتبر كل القيم الأخرى وسائل لها فيما إذا نظرنا إلى الأمر من وجهه نظرة، هي فالسعادة مثلاً غاية في ذاتها، وقد تكون الصحة أو الثروة غاية، ولكنها في النهاية وسيلة لغاية أعلى هي السعادة، وهذه الغاية العليا ليست وسيلة لشيء آخر، فهي غاية في ذاتها.

ومما لا شك فيه أن اقدم أشكال الأخلاق الفلسفية تعتبر أخلاق اللذة وأخلاق إرادة القوة وأن من المحتمل أن يكون مصدري هذين المذهبين من الأخلاق عند السفسطائيين الذين عاشوا في أواخر القرن الخامس ق.م. وليست أخلاق إرادة القوة تعبيراً فقط عن مفهوم الطموح الذي كان قوياً عند اليونان مثله بذلك مثل سقراط الذي رسمه اكسينوفان «ففي الحرب يفوز المنتصر بكل شيء فهذا حقه ويخسر المهزوم كل شيء وهذا هو الحق»[1].

(١) ول ديوارنت، قصة الحضارة، ص٩٣ . مج٢ ج١

فالتاريخ دائماً يعطينا معطيات تشير إلى أن الأقوى دائماً هو الذي يفرض إرادته وهو الذي يكون على حق، إذاً فهو الأحسن بغير جدال، وهو باعتباره الأحسن يكون له الحق كل الحق في ألا يفكر إلا في مصلحته الخاصة وهذه الرؤية ظهرت عند الكثير من المفكرين والعلماء في تاريخ الفكر الإنساني اللاحق ظهرت عند تشارلز داروين في الغرب وابن خلدون في الشرق. فالمخلوقات الضعيفة تخضع للأقوى وتنقاد له، في مثل هذه الاتجاه تنتهي أخلاق القوة هذه إلى المفارقة التالية مفارقة الأنانية التي ليس لها حد، والتي لم تعلنها الحكم الأخلاقية القديمة - إذاً هذه الاتجاه الأخلاقي لم يبتعد، في صورة المتطرف، ذلك لأنه لم يكن ممكن التطبيق في الواقع العملي، كما أنه انتُقد على المستوى النظري من بعض السقراطيين. وبهذا المعنى نجد سقراط يقول يؤنب صديقاً ملأه الحب المفاجئ لإرادة القوة ويذكره بهذه الحقيقة: إنه إذا حدث انقلاب في السلطة كان الأقوياء وحدهم هم الذين يعتقدون في صحة تلك النظرية. لذا نلاحظ اتجاه مذهب إرادة القوة تهاوت حتى أنها أصبحت ليس لها أيُّ ذكر في العصر الهلينستي، إلا من خلال الآراء الفرعية.

فقد ظهر على سبيل المثال رأي يقول بأن الحكيم له الحق، باعتباره الإنسان الكامل، أن يفعل كل شيء حسبما تشير به عليه إرادته: ذلك أنه من غير المعقول أن يهتم هو بغيره من الناس أو أن يخدمهم بل أن يضحي بنفسه من أجلهم، بينما قدرهم أقل من قدره هو. ففي هذه الرؤية نلاحظ آثار من النزعة الألمانية المتطرفة، أي أنانية إرادة القوة كما ظهرت في عصر السفسطائيين لكن الاتجاه الأخلاقي في الآخرر الذي يتمثل بأخلاق اللذة فقد كانت على أحوال مختلفة، فقد ظل تأثيرها حتى نهاية الحضارة اليونانية، وقد اعتمدت بناءها على الأفكار التقليدية، ولا سيما على مستوى الشعر القديم، لذلك فإن النظرية في الأخلاق إذا نظرنا إليها في كليتها، فنلاحظ بأنها سارت بخطى أبعد على طريق المفارقة من النظرية السالفة. ذلك أن أخلاق اللذة تنادي بأولوية المجال الشخصي على المجال السياسي، وبهذا التعبير نلاحظها بأنها نادت بالابتعاد عن مهام الدولة وبالتالي الابتعاد عن التراث التقليدي للدولة اليونانية، فبهذا الابتعاد يمكن لنظرية اللذة الأخلاقية أن تتحقق، وكذلك نلاحظها تشمل ظاهرة اللذة إطاراً كبيراً، وكان أبيقور يستمتع أحياناً، على نحو فيه قدر من الاستثارة، بإعلان أن المتع الفيزيولوجية كمتع البطن هي اللذة بذاتها. يكمن في نظرية

أخلاق اللذة قوة إقناعية التي يصعب دحضها، ألا وهي مثلاً أن ردود الفعل الأساسية عند الطفل وعند الحيوان تقوم على اللذة والألم. فهذه النظرية سوف نلحظها من خلال تاريخ الفلسفة عند الفيلسوف الإنكليزي بنشام، الذي اعتنق هذه النظرية.

فأول شكل من أشكال أخلاق اللذة ظهر عند أرستبس تلميذ سقراط، لم تعتمد لا اعتماداً كلياً ولا حتى رئيسياً بحسب ما يبدو على هذه الحجة البيولوجية من هذه الوجهة.

فالملفت للنظر فيها هو ما يخص الإحساس بقيمة الحياة. فالماهر هو الإنسان الوحيد الذي يتكيف مع اللحظة التي يعيش فيها والذي يعرف كيف يستخرج منها أكبر متعة ممكنة. وهناك رويات كثيرة تروى عن أسلوب بارستيس في الحياة عن التأكيد على قدرته على التكيف مع كل الظروف وعلى أنه كان يعرف بمهارة، على مثال أوديسيوس بطل «الأوديسة»، كيف يقوم في كل موقف بأنسب الأدوار وأكثرها ملائمة، وكيف أنه كان يعرف كيف يستمتع باللحظة الحاضرة دون أن يتعب نفسه بأمر المستقبل.

وعندما جاء أبيقور، وبنى مذهبه الأخلاقي على أساس من اللذة، ورأى إنه ينبغي أن نفرق بين اللذة ذاتها وبين شروطها، فقد يحدث أن يؤدي شعور باللذة قليل إلى آلام مبرحة، كما قد يحدث أحياناً أن بعض الضيق قد يفتح الطريق أمام شعور بلذة كبيرة. أبيقور بهذا الصدد يرى ينبغي علينا أن ندع الحكم الصائب يفصل الأمر،، فنبتعد عن كل لذة تؤدي إلى آلام وتقبل الألم الذي يجري عنه بلذة أخرى. والرد الآخر يرى بأن أساس كل إحساس باللذة إنما هو الجسد، وبالإضافة إلى ذلك أن اللذة ذاتها تنبجس عن العقل وأنها تكتسب منه وحدتها الخاصة، أي بمعنى آخر اللذات لا تمكن في الحاضر فقط، بل يوجد لذات الأمل والذكريات. لذا فإن وجهة نظر أبيقور الأخلاقية يسودها اتجاه نحو الثقة والتفاؤل فهذا مما لا وجود له عند أرستبس. «فالإنسان هو الذي يعلن عند أبيقور في تحقيق لذة الجسم ولذة العقل وهما بالتالي تساوي سعادة الإنسان مع سعادة اللهة نفسها»[1] أما إذا نظرنا عبر منظورٍ تاريخي للفكر الفلسفي الأخلاقي اليوناني نجد

---

(١) ول ديوارنت، قصة الحضارة، ص٩٣ . مج٣ ج١

لاحقاً موقف أرسطو الذي فرق بين شكلين من.اللذة: الأولى تقوم عندما يعود الإنسان من حالة مضادة للطبيعة إلى حالة متوافقة معها. والثانية يحدث نتيجة للنشاط الموافق للطبيعة نفسها. وأبيقور كان قد أخذ بهذين الشكلين، فانطلاقاً من هذا التمييز نصل إلى إحداث تعديل في نظرية أرستبس. فنراه يستمر على الأخذ باللذة انطلاقاً من أنها حركة إلا أنه مع ذلك يطلق اسم اللذة على حالة اللا حركة الداخلية التي نصل إليها بعد القضاء على الألم. نستخلص من هذا كله أن أبيقور ظل تابعاً لأستاذه أرستبس من جهة أنه دحض كل لذة تختلق عن طريق تجهيزات معقدة وبعد جهد، لذا فإن اللذة الحقيقية ينبغي أن تكتفي بالخبرات التي هي في متناول أ يدينا والتي هي موجودة في الطبيعة. فمذهب اللذة في الأخلاق كان قد اهتم به فلاسفة كبار في اليونان كأفلاطون وأرسطو والرواقيون، فهنا نجد الأول لا بد من التفريق بين اللذة من حيث أنها استمتاع بغير هموم وبين اللذة باعتبارها المتعة التي يحس بها الإنسان.

فأرسطو هنا مثلاً يدحض النوع الأول أما النوع الثاني فنلاحظ بأن قام على مدحه فالإنسان «لا يفعل شيئاً إلا إذا شعر

بمتعة في فعله»[1] بهذا المعنى اللذة تكون مرتبطة في الواقع من أجل تحقيق أعلى القيم، وهي جانب من جوانب الحالة الإنسانية الكاملة. فهذه الحجة الأرسطية لم يستطع المذهب الرواقي وهو المعارض للذة من حيث المبدأ أقوى معارضة، أن يتغلب عليها، لذلك نلاحظه اضطر إلى قبول أن اللذة ظاهرة مصاحبة للسلوك الجيد. والثاني على اعتبار اللذة مرتبطة بالانطباعات الحسية، فإنها لا بد أن تختلف بعضها عن بعض، وأرسطو في هذا المقام هو الذي يعبر عن هذه الفكرة التي كانت معروفة عند أفلاطون وميّز بين الحواس الأبصار والسمعع والشم، فالحواس الأولى هي التي تنتج اللذة والمتعة من حيث أن هذا هو هدفها الذاتي، أما الحاستين الأخريتين، على العكس، فإن اللذة فيها إنما تخدم أغراض التغذية والتكاثر وهي بالتالي أغراض حيوانية.

«أما أفلاطون فكان لا يهتم بنظرية الأخلاق إلا جزئياً. أنه كان يعني بمسؤولية الإنسان عن سلوكه وبالدولة المثالية وأعطى لهما مكاناً كبيراً في أعماله»[2] فالمهم لديه هو عملية البحث في

---

(١) لوسيف. آ، تاريخ الفلسفة القديمة، ١٩٦ص.

(٢) احمد فؤاد الاهواني، افلاطون، القاهرة ١٩٦٥ ، ص١٣٤-١٣٥ .

موضوع الوجود الحقيقي اليقيني. ومما هو ذو مغزى أن جمعو الأراء في العصر المتأخر واستطاعوا إخراج فلسفة طبيعية وفلسفة في الوجود، وهما كاملتان في محاورات أفلاطون، بينما أجهدوا أنفسهم بغية استخراج عناصر تؤلف فلسفة متسقة في الأخلاق من خلال المحاورات الأفلاطونية التي تمتد من محاورة «لاخيس» حتى محاورة «القوانين» والذي نلاحظه في البداية عند أفلاطون هو المكانة المسيطرة التي يحتلها عنده «علم الخير» والذي الوصول إليه هو الغاية الأسمى في الحياة: فالخير هي القيمة الشاملة التي يجب أن يضعها في اعتباره كل سلوك. إلا أن هذا الخير هو موضوع المعرفة العلمية، فهو ليس جزئياً يمكن إدراكه بل هو ما عليه خالدة، لا يأتي عليها أي تبدل ولا يدركها إلا العقل. فإذا اتجهنا نحو الحيز ينظر أفلاطون فإنه يبدو أن بعد التأمل يجيء العمل، وبالتالي هنا يكمن فعل الخير وذلك على مثال طيبة الإله الصانع للعالم على أفضل ما يمكن، إلا أن أفلاطون لا يرغب أن يقول لنا ما هو هذا الخير الذي ينبغي على الإنسان فعله وذلك بطريقة عملية، لذا نلاحظ بعد ذلك كيف كان أرسطو محقاً عندما رأى أن فكرة الخير عند أفلاطون بعيدة عن ميدان ما هو ممكن إنسانياً. وبالتالي فهي بعيدة عن الإنسان ذاته. فالانطباع

الذي يجب أخذه هو أن أفلاطون وأرسطو كانا على حق، فالأول توصل إلى تجاوز منطقة القيم المتغيرة والمشروطة وإلى أن يقيم فلسفته على أساس قوي هو وجود خير لا يعتريه تغير. وأما الثاني ليس هو مُشكل فأرسطو يريد قي ماً يمكن للإنسان أن يحققها في الواقع الاجتماعي وبالإضافة إلى ذلك لا نستطيع مع أرسطو تأكيد علمية الأخلاق، ذلك لأن لأحكامها متغيرة مع تغير الأزمان والظروف المكانية.

إذاً أرسطو جعل الطبيعة الإنسانية محور بحثه. لذا فالأخلاق لديه تعني أن يستطع إظهار إمكاناته وميوله الطبيعية. والإنسان بوصفه كائن مركب من عقل وجسم وبالتالي هو مهيأ للحياة المشتركة مع أمثاله من بني الإنسانية، وبهذا المنظور نلاحظ لديه قيم مقابلة لهذه المستويات عقلية وجسدية وخارجية فالأولى تتصل بالعقل من أجل السيطرة على النفس والشجاعة والحكمة والعدالة ومن القيم المتصلة بالجسد الصحة والقوة والقدرة على الإدراك الحسي وجمال الجسم، ومن القيم الخارجية الثروة والسلطة. فهذه إذاً نظرية أرسطو في القيم الإخلاقية وهي تناسب طريقته في التفكير ويأخذ بالطريقة الاجتهادية اعتبار قدر ليس هيناً باتجاهات الطبيعة الإنسانية ووقائع الحياة، ومن هذا السياق نرى

أرسطو على وعي أن قائمة الأهداف المرغوب فيها يمكن أن تطول حسب مشيئتنا وأن تمتد إلى ما لا نهاية، مثلاً، الإنسان يكون كامل السعادة ليس فقط ذلك الذي له أبناء كثيرون وأموال كثيرة وأصدقاء مخلصون، بل ينبغي كذلك أن تمتد صفة التهذيب هذه إلى أوسع دوائر أقربائه ومعاغرفه واستخدام أمواله بطريقة معقولة. وبالإضافة إلى ذلك أن الخبرات العقلية تمتلك أسبقية على الخيرات الجسدية والخارجية، إلا أن العلاقة الكامنة بين الميزات الجسدية والخارجية فإنها ليست محددة، لذا يستطيع الإنسان إذا اضطره الأمر أن يكتفي بالخيرات العقلية، لكنه لا يستطيع الاكتفاء بشكل مطلق بالخيرات الجسدية ـ لذا هنا نصل إلى تلك المعادلة فمن لم يمتلك الخبرات العقلية لا يمتلك السعادة فمن هنا نلاحظ التسلسل المنطقي لهذه الخبرات فالإنسان لا يستطيع أن يوفر لذاته إلا الخيرات العقلية، أما اكتساب الصحة مثلاً أو الغنى فإنه مرهون بالظروف الخارجية التي تخضع لعامل المصادفة. لكن يروى عن أرسطو بأنه قال بدرجتين من السعادة هناك الحد الأدنى الذي يمكن أن تنسحب إليه السعادة وتحتمي وقت كبير الشدائد، وهو البؤرة للقيم العقلية. والحد الأعلى ويعبر عن اكتمال كل تلك الخيرات التي تصبو إليها طبيعة الإنسان.

فالإنسان، من غير صحة وثروة، يمكن أن يكون له قصد من السعادة، ولكن الادعاء بأن السعادة كما برأي السقراطيين لن تكون أكبر حينما تضاف الصحة والثروة، فهذا إدعاء باطل من منظور أرسطو. وهنا يمكن أن نضيف أن أرسطو كان قد وضع تقسيم آخر في بنية القيم العقلية. فلقد وضع في مقابل الفضائل العملية فضيلة التأمل العقلي الخالص. لذا تكون أعلى أشكال الحياة هي البحث عن أمر الموجودات الخالدة، أي الإله، فهذا البحث هو الذي ينبغي أن يناسب ماهية الإنسان. لذا فهذه الحياة التأملية هي في الواقع ليست واقعة في أيدي الجميع ـ لذا كان هناك الشكل الثاني للمياه، وهي الحياة التي تتشخص بالحكمة وبشجاعة وضبط النفس، لكن أخذ بالخبرات الجسدية والخارجية فهما مشروعين في تلك الحالتين، إذاً إن حياة الألوهية هي حياة تأمل خالص.

وإذا حاولنا الانتقال إلى المدرسة الرواقية، فنراهم يوجهُ انتقاداتهم إلى نظرية اللذة الأبيقورية التي تمثلت في إسقاط للإنسان إلى عالم الحيوان الغريزي، وكذلك نظرية أرسطو في الخير منطلقين في أنه أي أرسطو جعل الإنسان لعبة في يد القدر والحتمية.

إن المذهب الرواقي بدأ في نظريته من بنية الطبيعة الإنسانية، لذا فالإنسان يميل أول ما يميل إلى إدراك طبعيته هو وإلى الاجتهاد في إغنائها والحفاظ عليها. وهو يتعلم منذ وقت مبكر إلى إدراك طبيعته إليه وما هو غريب عليه، وهو يعتني بهذا ويحاول الابتعاد عن ذاك. فهذا الميل إلى شخصي يتجه نحو القدرات الجسمية ثم نمو القدرات الذهنية وأخيراً نمو العقل ونمو مظهره، وهو الفضيلة، إلا أن الرواقيون هنا يقوموا بتلك القفزة بالتعبير إلى أن يصلوا إلى أن يصلوا إلى الفضيلة حتى يجعلون منها ليس فقط ال قيمة العليا بل وكذلك هي القيمة الوحيدة وكل ما عداها محايداً. فهذه القفزة تنقل الإنسان من إطار الخيرات الفانية المرهونة إلى إطار اللامشروط ضد كل خطأ والذي يرتبط بالإنسان ذاته.

من هذا السياق نتوصل إلى تكوين نظرية في الأخلاق. حيث ليس هناك إلا قيمة واحدة لا تنقسم ـ أي أن القيمة هي التي توفر الامتياز الكامل كيفياً ولا تقبل الزيادة أو النقصان. لكن مفهوم القفزة تثير مشكلة حيث كيف يمكن أن نفهم أن الإنسان يبدأ بالسعي نحو اكتساب والاحتفاظ بطبيعة ليست هي أقل من المفهوم الأرسطي حول انقسام طبيعة الإنسان ـ لكن هذه الطبيعة تنحصر عنده في العقل والفضيلة.

مما لا شك فيه أن لفظه «الطبيعة» تعبر عن أمرين مختلفين، الفروع البيولوجية الموجودة في الإنسان وكذلك الشيء الفريد الذي يستطيع الإنسان وحده الوصول إليه. فهذه المشكلة التي أثيرت في الواقع من قبل المعارضون ضد المذهب الرواقي، لكن النتيجة كانت غير مفلحة لا سيما في المساس بموضع التأكيد في النظرية الرواقية. ألا وهو إن الفضيلة هي القيمة الوحيدة التي تنتج السعادة من خلال تشخيصها في الواقع. فالمذهب الأخلاقي الرواقي، جعل القيم الأخلاقية قيماً جوانية، فالفضيلة برأيه هو عملية الوفاق مع الطبيعة بفرعيها الإنسانية والكونية. وعلى الطرف المقابل من أرسطو نرى المذهب الرواقي لم يعتبر أن هناك أي معنى في التمييز بين حياة نظرية وحياة عملية.

فالسلوك الفاضل وفهم مسيرة الكون أمران متلازمان، فلهذا السبب في الحقيقة في أننا لا نجد لدى الرواقية دراسة علمية تكون مكرسة لوجه المعرفة ولذا فالأخلاق الرواقية هي أخلاق تأملية يطغى عليها طابع التأمل. إذاً قامت نظرية الأخلاق الرواقية على طريقة أرسطو من خلال التفريق بين سلوك وآخر يوضع فروق كمية بينها وبإقامة نظام تصاعدي للقيم الأخلاقية التي تمت دراستها.

# الفصل الثاني

## الأخلاق والعلم المدني
## في منظومة ارسطو الفكرية:

### الاطار الابداعي الفلسفي عند ارسطو

كان للفيلسوف اليوناني ارسطو دورا كبيراً في تطور الفكر الفلسفي، لذا فقد كان ارسطو وليد مدينة اسطاجيرا وهي إحدى مدن تراقيا الواقعة الى الشمال من اليونان عام ٣٨٤ ق.م ووالده نيقوماخسن مهتماً بالطب وهو جد الاسكندر المقدوني حيث

يرقى بنسبه الى اسقلابيوس، الذي يعتبر اله الطب عند اليونان، واول من الحكمة ارسطو كان على معرفة منذ الصبا بقضية التشريح لاسيما على يد والده، واكتسب بذلك ولعاً واهتماما خاصا بالبحث العلمي الذي تتميز به اثاره الطبيعية، عندما كان في الثامنة عشرة التحق ارسطو بالأكاديمية التي انشأها افلاطون في اثينا عام ٣٦٦ق.م وبالتالي تتلمذ خلال عشرين عاما على استاذه افلاطون الذي كان يكن له خالص المحبة ـ حيث دعي بالقارىء وبالعقل لاهتمامه بالبحث العلمي ـ وانه لم يغادر تلك الاكاديمية الا مع وفاة معلمه افلاطون ٣٤٧ ق.م وانتقال المركز الى ابنه اخته اسبوسيبتوس الذي كان ينزع نزعة رياضية في تأويله لمذهب افلاطون وهذا كان خلافا في الحقيقة لارسطو، حيث لم يكن من الرائدين في الاكاديمية. وبالتالي أخذ ارسطو بالتنازل شيئا فشيئا عن مثالية استاذه وراح يبحث في الابحاث الطبيعية فوفد على اسوس، تلبية لدعوة اميرها هرمياس، الذي كان ز ميلاً لارسطو اثناء دراستهما في الأكاديمية، والذي كان قد جمع حوله حلقة افلاطونية صغرى، وفي آسوس تعرف الى بثيارس، ابنة اخ هرميادس، وتزوجها فأنجبت له ابنة دعاها بثياس كذلك، ولما ادركتها الوفاة اتخذ له خليلة تدعى هربليّس من اهل اسطاجيرا،

فأنجبت له ابنا سماه نيقوماخس، ومن هنا ينسب كتابه في الأخلاق الى ابنه.

عام ٣٤٢ ارسل فيليب المقدوني في طلبه ليتولى تعليم ابنه الاسكندر، وهو في الوقت ذاته كان لم يتجاوز الثالثة عشرة، ويقول بلوطارخس في سيرة حياة الاسكندر، ان ارسطو لقن الاسكندر مبادىء الفلسفة الاخلاقية، والسياسية والطب، وكتب له شرحاً للالياذة، كان يحمله معه اينما حل او رحل، ويضعه مع خنجره تحت وسادته كلما أوى الى فراشه، ومهما يكن من صحة هذا القول، فمن الراهن أن ارسو لقن الاسكندر شيئاً من مبادىء الحكم الصحيح، لذا فقد الف كتاباً في الملكية وآخر في المستعمرات، ولعله شرح لجميع الدساتير اليونانية في هذا الزمن، كي ينتفع تلميذه الامير بقراءتها. ولما توفي فيليب وتسلم الاسكندر عرش مقدونية نزح ارسطو عن البلاط المقدوني في بلا ووفد على اثينا عام ٣٣٤. واضافة الى ذلك على الرغم من المودة التي تجمع التلميذ واستاذه واعتراف الاسكندر بمعلمه،لذا فقد أخذت تنشق العلاقة بينهما على اثر اجتياح الاسكندر للشرق وعمله على صهر الحضارتين اليونانية والفارسية، وأمره بقتل قريب ارسطو، مؤرخ الحملة المقدونية واسمه كاليشنيس وذلك لرفضه

السجود له على الطريقة الفارسية - لذا فقد رأى ارسطو في كل ذلك خروجاً على التعاليم التي غرسها في نفس الاسكندر، ونقصاً لروح الديمقراطية والولاء للحضارة اليونانية. والى هذا الحد من الزمن ساهم ارسطو بتأسيس مدرسة اللوقيون - نسبة الى الحديقة التي انشئت فيها والتي كانت مكرسة «لابولون لوقيوس» اي الذي يعطي ويوهب النور وكانت المحاضرات في اللوقيون تتجزأ الى جزئين - صباحي ومسائي فالأول ارسطو يتمشى مع تلاميذه في الرواق عاطيا لهم مواضيع في الفلسفة واما عند المساء يحاضر في مواضيع كالبلاغة والسياسة[1] ومايدل على عناية ارسطو بالعلوم الطبيعية نرى من المفيد ان نشير الى المخطوطات والاشياء الطبيعية التي كانت تملكها مدرستهن ويروى ان الاسكند ر امر جميع صيادي الطيور والاسماك في انحاء امبراطوريته المترامية أن يوافوا ارسطو بكل غريب من الحيوانات والنباتات التي قد يقعون عليها. وبالتالي من هذا المحيط والجو العلمي الذي كان يهيمن على اللوقيون، وفي فترة تعود الى ١٣ سنة، ساهم ارسطو في تأليف

(١) ارسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٦٤ . ص٢ .

اهم اعماله الفلسفية والعلمية، وانه في الحقيقة كما نرى بأن انتاجه الفكري، كان عنصرا هاما في تاريخ الفكر البشرين وفي اثينا توفي الاسكندر ٣٢٣ في الوقت الذي كان ارسطو قائما في اثينا، وبعد هذا اشتد النزاع للمقدونيين وانصارهم في مدينة اثينا، وكذلك صلة الوصل ارسطو بالاسكندر المقدوني معروفة كانت منذ البداية، لذا فقد كان الاثينيون ضد ارسطو من خلال التهم الذين اعطوها اياه مثلا تهمة الكفر التي لفقوها ضدسقراط وانبذقليس قبله لذا فقد رحل من اثينا، فذهب الى طالقيس، مكان والدة امه، لكي لايتيح للاثينيين كما قال : «فرصة الاساءة الى الفلسفة مرتين» اي كما اساؤوا اليها عند اعدامهم لسقراط لكنه توفي عام ٣٢٢ وكان عمره ثلاثة وستون عاما في مدينة خلقيس.

وان حياة ارسطو التأليفية انما في الحقيقة اثبت التاريخ قيمتها وكثرتها، فهو لم يترك فنا ولا مذهبا من مذاهب الفلسفة والأخلاق والاجتماع الا عالجه بالدراسة والنقد، إلا أن اسلوبه في الكتابة كان ذا طابعين الاول كأستاذه افلاطون عن طريق المحاورات والمواعظ، والثاني عن طريق الابحاث العلمي، التي هي تمثل انتاج ارسطو العلمي والفلسفي.

وهذه المؤلفات والاعمال تُسرد كالتالي:

١ ـ المنطقيات وهي:

المقولات (قاطيفورياس)

العبارة ـ (هرميناس)

التحليلات الأولى (انا لوطيقا الأول)

التحليلات الثانية (انالوطيقا الثانية)

الجدل. ،طوبيقا)

الاغاليط (سوفسطيقا)

٢ ـ الطبيعيات وهي تنحصر:

مقالة الطبيعية (او السماع الطبيعي)

كتاب السماء.

في الكون والفساد.

الاثار العلوية.

٣ ـ النفسيسات وهي تشمل:

في النفس

في الحس والمحسوس

في الذكر والتذكر

في النوم

في الأحلام

في تعبير الرؤيا
في طول العمر وقصره
في الحياة والموت
في التنفس
٤ ـ الالهيات وهي:
كتاب مابعد الطبيعة
٥ ـ الأدبيات وهي
في الشعر
في الخطابة
٦ ـ الأخلاقيات والسياسيات وهي:
الأخلاق الى نيقوماخس
الأخلاق الى يوديموس
كتاب الأخلاق الكبير
كتاب السياسة
٧ ـ علوم الحياة وهي تنحصر:
في علم الحيوان.
في أجزاء الحيوان.
في حركة الحيوان.

في نشوء الحيوان

٨ ـ المحاورات وهي:

في الحكاية (اوجريلوس)

يوديموس (أو في النفس)

في الفلسفة.

في العدالة.

في الشعراء.

في الثروة.

في التربية.

في العشق.

السياسي.

السوفسطائي.

المائدة.

يضاف الى هذه الاعمال والمحاورات جزءاً متحولاً نسبة الى ارسطو خطأً وكان لهذا الجزء اثره العميق في تبلور وتطور المدرسة المشائيةة في العصور الوسطى متنها:

اثولوجيا ارسطو طاليس (أوكتاب الربوبية)

العلل.

العالم.

المناظر.

الخطوط.

ان كل فلسفة اينما نشأت وظهرت وسادت في اي عصر من العصور لابد وان يكون زظهورا او نشوءها ناجم عن علاقة التأثر والتأثير، لذا فقد كانت ميزة فلسفة ارسطو عبارة عن تركيب محكم الف يه بين اقوال واراء سابقيه وكذلك من اجلفهم فلسفة ارسطو لابد من اجراء المقارنى بينه وبين استاذه افلاطون. كان الاخير يحلق في عالم سام من الرؤى والاحلام ويتخذ من المثل اساسا للوجود، لكن ارسطو كان قد تشبث بعالم الواقع والحس وينكر عالم المثل وينظر الى الطبيعة نظرة علمية عميقة يسير فيها بمنطق تدريجي متسلسل فعلى ارسطو يعود الفضل في تنظيم الفلسفة اليونانية وتفريع العلوم منها وايجاد المنطق، لذاا فقد كانت الاراء الفلسفية عند افلاطون فلسفة غضة حالمة تثير الحب والالهام وتحرك المشاعر. انها فلسفة قريبة الى النفوس لكنها تجافي العقول. إلا أن فلسفة ارسطو كانت منطقية، كل شيء فيها يجري في دقة ويدور على منوال التجريد، مستقصيا الفكرة من الفكرة، لذا فهي فلسفة واقعية تقبض الى الوجود المحسوس، وتغوص في أغواره

وطرقه بما تستطيع من التحليل والعمق وهي ايضا طلب دائم للعقول الذي هو شغلها الشاغل من اجل تقيم البناء، وان مفهوم التجريد عند افلاطون المبدأ والنهاية، انه عالم حقيقي واقعي، بل هو الحقيقة السامية. وما العالم المحسوس سوى ظل له وشبح من اشباحه. لكن عند ارسطو فن التجريد العقلي تابع للوجود الحسي ونتيجة من نتائجه لا وجود له لا بوجود العقل. رغم هذا فإن ارسطو لم يتخلص من سيطرة افلاطون بل ومن روح الفكر اليوناني الذي يقدم المعقول على المحسوس. فقد ظل المنطقي عنده أولى من العيني، وفهمُ الأشياء عن طريق التفكير اجدى منه عن طريق الحس. في هذا المجال نستطيع ان نقول بأن العلم يدين أكثر لارسطو من أفلاطون. لذا ان منهج ارسطو في البحث واستخلاص الحقائق وتحصيلها منهج ثري غني، لديه القدرة على الابداع والانتاج. فارسطو مما لاشك فيه ظهر من اجل اخماد النزعة المثالية عند استاذه افلاطون ويضع اسس المنهج المادي الذي ساد حتى عصرنا الحاضر، لذا فقد كان ارسطو ممثلاً كبيراً وهاما في تاريخ الفكر الانساني عامة والفكر اليوناني خاصة[1]

---

(١) انظر كتاب ماجد فخري، ارسطو المعلم الأول، المقدمة، بيروت. ١٩٥٨ .

فالفلسفة لديه هي مهتمة بالبحث عن العلل والمبادىء الأولى، لكن نرى أفلاطون اذ يقصر فعل الفلسفة على البحث عن ماهية المثل اي بمعنى آخر (العلل الصورية) انما يقصر عن ادراك طبيعة الموجودات او تأويلها. وكذلك الفلاسفة الطبيعيون (خاصة الأيونيين) الذين اكتفوا بالتحري لمبادىء الموجودات المادية، فعجزوا عن تأويل ظاهرة التحول او الصيرورة في الكون، ولايدعي ارسطو انه قد انفرد باكتشاف هاتين الحالتين المادية والصورية، فقد توخى الايونيون على البحث عن الأولى، وأفلاطون واصحابه عن الثانية. إلا إنه يمتاز عن كلا الطريقين من تنبيهه على طرورة التمري لكل ما يدخل في تركيب الشيء وما يتقوم به من عناصر متفاوتة. فيكون بهذا المعنى قد ألقّ بين العناصر المتضاربة في الفلسفة اليونانية، وأطرحيها اخراجاً في سلسلة المبادىء التي يتركب نظامة الفلسفي منها، ولم ينكر العلل الصورية أو المثل الافلاطونية، بل هبط بها من العالم العلوي الذي رفعها افلاطون إليه، وأرتمها على المكوث في العالم الواقعي. لذا لم تصبح نماذج مطارقة، بل أصبحت عناصر جوهرية من العناصر التي يتألف منها الوجود، وتختلف أولية المبادىء التي يبحث عنها بحسب بعدها أو قربها من المبادىء بشكل عام مع اقسام الوجود،

وتختلف أولية المبادىء التي يبحث عنها بحسب بعدها أو قربها من المبادىء الأولى، قسم يتحرك ويسكن في دائه أي الموجود الطبيعي.

وقسم آخر لا يتحرك إلا أنه لا يوجد مطارقاً للمادة وهو الموجود الرياضي، وقسم آخير لا يتحرك ولا يوجد في مادة وهو الموجود الإلهي. إذاً يوجد لدى ارسطو ما يمكن أن نسميه بالعلوم النظرية التي تشمل الطبيعيات والرياضيات والاليهات. والقسم الأخير يسميه ارسطو بالفلسفة الاولى،ذلك لأنه يبحث في اسس ومبادىء الاشياء وعلها الاولى، والهدف من هذه العلوم هو المعرفة النظرية»[1] وإما العلوم العملية لديه تبحث في الاخلاق، تدبير افعال الإنسان بما هو إنسا ن، من حيث الانسان، والسياسة، من حيث الانسان عضو من اعضاء المجتمع القائم.

وإما العلوم السحرية أو الانتاجية فهي تدبير اموال الانسان من حيث ايقاعها في النفس ومن حيث قوة تأثيرها في الخيال ومن حيث اقناع العقل بها. وكان الشعر والحكاية والرقص عنده هي هذه العلوم.

(١) كوزينتسوف .ب، العقل والوجود، موسكو ١٩٧٢ ، ص٣٧ .

لكن ارسطو لم يضع المنطق في أي علوم من تلك العلوم، ذلك لأن المنطق لديه عبارة آله النظر التي يجب أن يتوسل بها الناظر في اي صنف من اصناف الوجوه بهدف ادراك الحق، وبالتالي فهي اداة ووسيلة لكل بحث نظري.

فأرسطو في الحقيقة كان في الأعمال الاول بحسب ما يروى انه استخدم طريقة الحوار، كما هو ملاحظ عند سقراط وافلاطون. هذه طريقة الحوار المبني على اساسات مُسلَّم من الخصم، لكن سرعان ما تبين ارسطو ان هذه الطريقة لا تؤدي إلى اليقين، وذلك لأنها لا تقيم على مقدمات أولية واضحة بذاتها، وإنما تُقام من اراء الناس التي ليس موثوق بها. لكن هذه الطريقة رغما النقصان، يمكن تقويها وإيجاد قواعد علمية التي تجعل منها وسيلة أو أداة صالحة للوصول إلى اليقين. فهذا هو البداية في المنطق الارسطي. لكن كثير ما يقال ان ارسطو هو أول من اهتدى إلى القوانين التي يسير عليها الفكر حين الاستدلال، وإنه بالالي هو الذي وضع علم المنطق بإطاره الشكلي. من هذا الحديث نستخلص كالتالي وصوان هذا التأكيد لا يمكن أن نأخذه بعين الاعتبار المطلق، ذلك لأن الاكتشافات الحديثة تقول بأن الشعوب

القديمة السابقة على ارسطو مثل الهنود، كانوا قد عرفوا المنطق، وكذلك سقراط وافلاطون أول من اكتشف الحد الكلي وبحث في تكوين التصورات، وافلاطون قد عُنى بالبحث في الاستقراء والقسمة المنطقية. لكن ارسطو الفضل الكبير في تنظيم المنطق وتكميله.

فالمنطق هو الآلة التي تساهم صاحبه على ان لا يقع في الخطأ فهو يعصم مراعاتها في الذهن عن الخطأ وتعطيه طريق الصواب. لذا فإن قواعد المنطق في المنظور الارسطي عبارة عن مقدمة للعلوم أو بالأحرى آلة لها[1] لذا كان يسمى «الأله» أو «لارغانون» وارسطو أطلق اسم التحليلات على المنطق رأي تحليل الفكر إلى استدلالات، والاستدلال إلى أقيسه والقياس إلى عبارات وحدود. ولذا نلاحظ بأن ارسطو في معالجته لهذا العلم كان قد انطلق من ميدان الجدل الذي كان في الحقيقة سائداً في الحضارة اليونانية القديمة خصوصاً عند المذهب السوقسطائي والذي جعل كلاً من سقراط وافلاطون اساساً للبحث الفلسطي. فمن خلال مناقشته لاساليب اللغة ودلالتها وضع كتابه المعروف «الطوابيق»

(١) أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قربى، القاهرة ١٩٧٦ . ص٥٨ .

ويلاحظ فيه ان هذا الجدل لا يؤدي إلى نتيجة مرضيه، وماذلك إلا لأنه يستخدم قضايا يغلب عليها الشك، لذا يمكننا القول بأن المنطق موضوعه أفعال الانسان العقلية من حيث الصح والخطأ. فالافعال العقلية هي التصور الساذج وهو الذي يدخل في بحث المقولات والتصور المركب، وهو يدخل في بحث القضايا. والأخير التضور اللازم وهو بحث في الاستدلال.

فالمقولات هي اساساً اعم انحاء الوجود وصنّفها ارسطو إلى عشرة وهي على التوالي = الجوهر (كالانسان) والكم (العدد) والكيف (الصفة) الاضافة (نصف) والمكان (المدينة) والزمان (البارحة) الوضع (الوقوف) والملك (الغناء عال) والفعل (ضرب) والانفعال (انقطع). فهذه مجمل المقولات التي طرحها ارسطو فالجوهر هو القابل لجميع المقولات الأخرى، والمقولات هي امور مضافة إليه أي إنها محمولات. والتطور الذي يدخل في عالم القضايا. فهي العبارة فهي تتألف من الوضوع والمحمول ولفظه تدل على نسبه بينهما تسمى رابطة. فقد تطوى هذه الرابطة فتسمى القضية ثنائية كقولنا وسقراط فان».

وأخيراً تعلق كقضية ثلاثية مثل القول التالي «زيد هو فان» فهذه القضية اتخذت عند ارسطو صورة واحدة هي في الحقيقة

القضية التي تنسب صفة ما إلى موصوف أو فاعل معين، فهذه هي ما نسميه بالقضية الحملية. لكن انواع القضايا في المنطق كالشرطبة والانفصالية ارسطو لم يعطيها اهتماماً، إلا أنه أورد حكما في شكل اشارات غامضة. فالمركز الاساسي عند ارسطو هو القضايا الحملية. وفي هذه القضية بحثها ارسطو من طرف الكم والكيف وعن طريقهما توصل إلى القضايا التالية: كلية موجبة ـ كلية سالبة.

جزئية موجبة ـ جزئية سالبة.

والتصور الأخير الذي يدخل في بحث الاستدلال: فهو بالتعريف الانتقال من الاشياء المعلومة إلى اشياء أخرى. والاستدلال هو العنصر الرئيسي من منطق ارسطو، سواء أكان متعلق منه بالبرهان أو بالقياس. فالأخير فهو عبارة عن قول يتألف من قضيتين إذا أخذناهما بالتسليم لزم عن هذا التسليم قول آخر بالضرورة نعطيه اسم حاصل، ولكن وجوب الملاحظة هنا وهي ان القياس الاوسطي لا يفيد إلا في بيان وتوضيح ارتباط قضية بأخرى إلا أنه لا يفيد في اكتشاف حقيقة جديدة. ذلك لأن النتيجة التي يصل إليها متضّمنة في ال مقدمة الأولى أي الكبرى وهذا القول «زيد فان» هو حاصل أو نتيجة تقع في قياسٍ مقدمته

الكبرى «كل إنسان فان» لذا فإن القياس الارسطي إذاً لا يأتي الجديد. وهذا في الحقيقة ما كان النقاد في تاريخ المنطق ينقدوا منطق ارسطو. لذا فهو صوري قائم في انسجام الفكر مع نفسه.

لكن ما هو البرهان في الاستدلال هو في الواقع استدلال مبني على مبادىء ضرورية وأوليات عقلية، أو هو قياس مقدماته صادقة سابقة في العلم على النتيجة وأوضح منها وعلة لزومها. ما نعني بقولنا انها صادقة يقينية، أي انها تنكشف للذهن انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الوهم. فهي تعرف بالحدس العقلي المباشر، والفرق بين القياس والبرهان ان الاول مجرد آله لإقامة الثاني. فالاوليات اليقبتية هي أن الشيئين المتساويين لشيء ثالث متساويان فيما بينهما. ومنها كذلك العلوم والتي هي قوانين الفكر العامة التي تدخل في أي تفكير سليم كمبدأ الذاتية أو الهوية (آهي آ) ومبدأ عدم التناقض (آليست لا آ) ومبدأ الثالث المرفوع (س اما ان تكون آ أو لا آ) لذا فهي لا تستنبط من نتائج أخرى غير ذاتها إلا انها اوليات موجود في العقل ضرورية لا بد منها لكي يكون التفكير متسقاً مع ذاته. ويصدر من هذه المقدمات اليقينية ايضاً التعريفات الأولية للرياضة وغيرها من العلوم. وارسطو في الواقع كان قد افترض ان لكل من العلوم مبادئه وأولياته الخاصة

به، ولا يمكن قيام العلم إلا بها، كالمصادرات والتعريفات. وعن طريق الأوليات اليقينية يسير الانسان بطريق البرهان فيصل إلى نتائج برهالية يقينية لا ريب فيها. إذا كان ملتزماً بقواعد الاستدلال المنطقي. فهذا الاستدلال البركاني في نهاية المطاف يفيد العلم اليقيني ذلك لأنه صادر عن مبادىء كلية. وما هو شائع عند أغلبية الناس انهم يعتمدوا في تفكيرهم علىاستدلال مبني على مقادمات شكليّة أو أنها محتملة، ويطلق ارسطو عليها باسم الجدل . على هذا النمط من الاستدلال. والنمط الأخير الذي يستمد استدلاله من مقدمات كاذبة تحدث من التلاعب بالالفاظ وهذا ما يسمى بالاستدلال السوقسطائي في منظور ارسطو الفلسفي. وعبر هذا الميدان نتوصل إلى عالم الموجودات الحسية التي تمثل عند ارسطو العلم الطبيعي. أرسطو يختلف عن استاذه افلاطون في ان ارسطو فيلسوف واقعي، أي أن الوجود المادي عنده مقدم على الوجود الفعلي وبالتالي الاخير مشتق من الأول. لكن افلاطون يروح أن الوجود العقلي أو عالم المُثل مقدم على الوجود المادي. لذا نلاحظهما يقفان على النقيض[1].

(١) أحمد فؤاد الاهواني، افلاطون، ص١١٩ .

كالعلم الطبيعي عند ارسطو كما قلنا يتمثل بمفاهيم عديدة منها الحركة التي تعتبر عنصراً جوهرياً في عالم الواقع.

والحركة هذه هي أهم خصائص الوجود المادي، فكل مذهب الحركة إنما هو بنظر أرسطو مذهب يقف ضد الطبيعية ومثالنا على ذلك «المذهب الأيلي» حيث ليس وجود لعلم الطبيعة إذا لم يكن مُفترض فيه الحركة. فالذين يقولون بالسكون والثبات إنما هم في الواقع علمهم ممتنع، إذاً الحركة شيء عند ارسطو تقع عبر مقولات اساسية وهي الجوهر والكم والكيف والمكان، فالحركة من حيث هي مقولة الجوهر هي حركة التغير أو بالتالي هي حركة الكون والفساد. ومن حيث هي مقولة لكن هي تابعة لحركة الزيادة والنقصان، وهي من حيث الكيف تابعة لحركة الاستمالة. ومن حيث المكان فهي تعتبر حركة للنُقلة. والفرق بين حركة الكون والفساد وحركة الاستمالة فالأولى تتعلق بالصفات الذاتية للشيء، ففيها يحلّ موجود محل آخر والثانية فلا تتعلق بالصفات الذاتية بل بالعرضية، فالحركة هنا بين اعراض . هذا بالاضافة إلى ذلك ان الحركة تفترض اشياء عديدة منها اولاً موضوع وكله طرفين. إلا أن الحركة التي يذكرها افلاطون «في

السوفسطائي» بين اجناس الوجود الكبيرة فلا معنى لها، لأنه لاموضوع لها تحل فيه)[1].

لكن الاطراف الأخرى فهما الاتجاه (من) والاتجاه (إلى)، لذا فالحركة تتجه من حال القابلية أو التهيؤ إلى حال التحقق وبالتعبير الفلسفي الارسطي من حال القوة الى حال العقل. لذا نرى بأن الحركة عند ارسطو إنما هي استكمال لما هو بالقوة: يقول ارسطو بهذا الخصوص:

«أن الاستكمال لما يوجد بالقوة من حيث يوجد بالقوة هو الحركة: فاستكمال المتغير من حيث هو متغير هو التغير، واستكمال القابل للزيادة والنقصان هو الزيادة والنقصان، واستكمال القابل للانتقال هو النقلة»[2].

والشيء المضاف هنا وجوب اثبات بان لكل حركة علة تكون سبباًن كل شيء لايمكن ان يكون عله ذاته، وإلا كان عله ومعلولاً في آن واحد وهذا مالايجوز، فالعلل لديه في الحقيقة تشمل التالي: عله مادية، عله صورية، عله فاعله، عله غائبة.

---

(١) افلاطون «السوفسطائي»

(٢) ارسطو، الطبيعة، ص.ب٢٠٠ .

فالاول هي المادة أو الهيولى. والثانية هي الصورة أو ماهية الشيء وشكله وخصائصه والثالثه هي الفاعل التي يعيد الشيء ماهو عليه، كصنع التثمال. والاخيرة هي ما من أجله الشيء.

رأى أرسطو بان هذه العلل يمكن اختصارها، وقال بأن العلل الثلاث التي تذكر إلى جانب الأولى (الصورية والغائبة والفاعلة) يمكن ردها إلى العله الصورية، فالعله الغائبة هي الصورة التي يتطلع إليها الفاعل فصورة الشيء إنما مبنية على الغاية منه، متُضمنة في ماهيته، لذا أن أصل التفرقة هنا إنما هي وجهة نظر فقط.

والعله الفاعلة يمكن إرجاعها إلى الصورية، ذلك لأن الفاعل يحقق الصورة في الشيء المراد تحقيقها فيه، فالصحة التي في واهن الطبيب هي وسيلته إلى شفاء المريض. فصورة الصحة التي هي غاية الطبيب فاعله هنا، فهي إذن المحركة له، وبهذا تكون الفاعله جزءاً من الصورية، متُضمنة في ماهيتها. لذا تستطيع أن تقول بأن العلة الفاعلة والغائبة والصورية هي شيء واحد ويرتد بعضها إلى بعض لكن المادية فلاتنحل إلى غيرها، وبهذا نصل إلى الاستنتاج الثاني وهو ان العلل في الموجودات الواقعية ترجع إلى العلة المادية والصورية.

وأن الحركة التي سبق وأن تحدثنا عنها لابد من انها تكون في مكان من حيث حركتها، فوجود المكان في الحقيقة أمر بديهي تشير عليه حركة النُقله وتعاقب الاجسام وهذا ماكان قد تحدث عنه ارسطو في الفصل الرابع في كتاب الطبيعة.

والمكان إنما هو في الواقع مكان للجسم وبالتالي خارج عنه وكما يعرّفه ارسطوا «بأنه الحد اللامتحرك المباشر للمادي» والامكنة تتداخل بعضها مع البعض، حتى تصل إلى المكان العام الذي يحوي كل مكان ولايحويه مكان. لذا فالانسان على الارض، والارض في الهواء، والهواء في السماء، والسماء تحوي الكون بأسره دون أن يحويها شيء، وهذا في الواقع وعلى مذهب زينون الذي ينفي وجود المكان[1].

وارسطو في الواقع يفرق بين مكانين الاول خاص والثاني عام ـ مايجري وينطبق على احدهما لاينطبق على الآخر، فالأول تستطيع ان نعطيه الشعور التالي الغرفة يحويها البيت والبيت يحويه الشارع. أما المكان العام مثلاً السماء تحوي كل شيء ولايحويها

---

(١) فخري ماجد ـ أرسطو المعلم الاول، الاهلية للنشر والتوزيع بيروت ١٩٧٧ . ص٤٥ .

شيء. لذا فإن الكون ليس له مكان أو حيز، كما سبق وأن ذُكر هذا، ذلك لأن كل حيز حقيقي فمن الكون، يلزم عن هذا ان الكون متناه وانه لايحيط به خلاء أو ملاء، ذلك لأن كل ملاء فمنهم الكون، والخلاء باطل. إذن الموجود هو الملاء.

إن الحركة هي في الحقيقة تستلزم كذلك الزمان. فارسطو مثل استاذه كان قد ربط الزمان بالحركة، إلا ان الطارق بينهما ان افلاطون اعتبر الزمان هي الحركة بذاتهان لكن ارسطو فاعتبر الزمان مقدار الحركة[1] فطبيعة الزمان تمتاز بالعجب والغرابة، ذلك لأن وجوده غامض بل أنه اقرب إلى اللاوجود ـ فالمعلوم في أن الزمان يتألف من الماضي والحاضر والمستقبل، ماكس الظاهر الذي لايمكن الشك فيه هو الذي يكشف الزمان ـ وهناك البعض من حاول ان يوحد بين الزمان والحركة. فالحركة تمتاز بانواع كثيرة، فمنها حركة النُقله وحركة الاستماله كما وضحنا سابقاً، إلا أنه لايوجد سوى زمان واحد مشترك. وهذه الحركات تمتاز بالسرعة والبطيء، وبالتالي فالزمان يجري على وتيرة واحددة، فهو كان راتب يظل هو كما هو، فكيف يكون الزمان حركة؟ هذا في

(١) ارسطو، الطبيعة، ص٤١٨-١٠ .

الحقيقة مرهون وجوده بالحركة وهو بالتالي لازم عنها، لكنه لي سهو الحركة، انه يعبر عن توالي الحركة، ومن هذا الاطار كان ارسطو قد عرّف الزمان بأنه: «مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر»[1] بهذا المعنى إذن نقول بأن الزمان ليس عين الحركة، بل انما هو الجانب المعدوم من الحركة. وارسطو في الحقيقة يتخذ من قضية ارتباط الزمان بالحركة دليل على الأزلية، وإن الزمان يمكن فهمه عن طريق مفهوم (الآن)، «فالآن» إذن هو جوهر الزمان ولكأنه نهاية الزمن السابق وبداية الزمن اللاحق. وهذا الآن هو من الزمان بمثابة الوحدة من العدد، إلا أنه يختلط عن الوحدة في انه يوجد ثم يزول، لكن الوحدة تظل على حاول واحدة لايلحقها التغير. من هنا نرى بان الزمان لابداية له ولانهاية وهذا كذلك بالنسبة للحركة.

والسبب في ذلك هو اننا لانستطيع ان نتصور تقدم وتأخر بغير زمان وبالتالي لازمان بدون حركة، فالحركة تنقطع وكذلك الزمان، فالحركة إذن أزلية أبداية لأنها مرتبطة بالزمان، وارسطو ينكر قضية حدوث الزمان والحركة، ويرى بأنها قديمان، ومن هذا

---

(١) أرسطو، في الطبيعة، ص ٤١٨

السياق نصل الى مبحث النفس خلال منظور ارسطو والذي كان النفس تابعاً للعلم الطبيعي يقول ارسطو مشيراً «إلى ان جميع الافعال النفسية في الاجسام الحية متعلقة بالجسم وداخلة في العلم الطبيعي، وبالتالي فإن النفس نار وشيء حار»[1] ، أن الاستفادة الذي اخذها ارسطو عن استاذه وهي الثنائية، بوجود جسم ونفس والثنائية هذه عرضها إرسطو من خلال التعريف للنفس حيث يقول: «كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة»[2] فهذا التعريف يرينا بأنه يقول مقولة النفس والجسد في آن واحد. وهي هي الواقع امتداد لفكرته حول فكريتي الهيولى والصورة، فالبدن هي بمثابة المادة، والنفس هي بمثابة الصورة، فالنفس من البدن هي بمثابة الفعل من القوة التي تستكمل به، إلا أن الفعل يعني به كمال اول، اي حصول القوة النفس لاتؤدي وظائفها بشكل استمراري بل نلاحظ أنها تتوقف في حالات معينة كالنوم مثلاً. ولكن الكمال الثاني هو حصول القوة بالفعل واجراء تحقيقها، وقوله جسم طبيعي أي ان النفس من خصائص الجسم الطبيعي، وهذا

---

(١) ارسطو، في النفس، ص٨ - ١٤٠٤

(٢) ارسطو، في النفس، ص ٢٩ - ١٤١٢ - ٢٠

الجسم الطبيعي الآلي هو الذي اكتملت فيه آلاته واعطاؤه.من أجل ان يكون قادراً على تغطية وظائف النفس بشكل يتناسب معها، لكن معنى قوله «ذو حياة بالقوة» أن هذا الجسم المستكمل لآداته ينبغي ان يكون ايضاً مستكملاً للوظائف الفيزيولوجية بحسب مصطلحات العلوم الحياتية، فلو كان جثة ميتة، فلا يكفي لكي تمارس النفس فيه افعالها، لذا يجب ان يكون ايضاً مكتملاً فيزيولوجياً، أي بمعنى آخر لديه المقدرة على أن يقوم بوظائفه بشكل جيد. لذا فهذا هو مايمكن نحدده للنفس في فلسفة ارسطو، وبالتالي فيه يربط بين النفس والحياة، فمفهوم النفس هي مايميز بين الكائن الحي من غير الحي، والعكس صحيح بمعنى أن الحياة هي مايميز الكائن المتنفس من الكائن اللامتنفس.

فالعلاقة بين النفس والبدن هي في الحقيقة علاقة قوية وبالتالي النفس لاتوجد مفارقة، كيف لاوهي صورة، والصورة لاتوجد مفارقة للهيولى، وبهذا نجد ارسطوا مخالفاً استاذه افلاطون الذي يذهب إلى أن النفس جوهر روحاني مفارق كان موجوداً قبل وجود البدن وسيظل موجوداً بعده، وماوجوده مع البدن إلا لفترة قصيرة سيغادره إلى عالمه.

والنفس لدى ارسطو ليست خاصة بالانسان فقط، فإنها لها درجات تختلف باختلاف الحياة، فهناك ثلاث درجات من الحياة وبالتالي ثلاث درجات من النفس فهناك أولاً النفس النباتية، وهي ابسط نوع من أنواع النفس ذلك لأنها موجودة في جميع الاحياء. ووظيفتها التولد والنمو.

وثانياً النفس الحيوانية، وظيفتها الاتصال بالعالم الخارجي، فهي تدرك الصور خالية من مادتها ، وهذه النفس موجودة في جميع أنواع الحيوانات.

هذه النفس تندرج من حاسة اللمس ويليها الذوق فالشم فالسمع فالبصر. وكل حاسة مها تنفعل بمحسوس معين لاتنفعل بسواه. والاضافة إلى هذه الحواس هناك ايضاً حواس باطنية مثل الحس المشترك والخيال والذاكرة.

وثالثاً النفس الناطقة، حيث هي مقصورة على الانسان وحده، ذلك لأن الانسان وحده يتميز بقوة النطق أو العقل، وهو القوة القادرة على إدراك ماهيات الاشياء والخواص العامة المشتركة بين المحسوسات التي لاتتغير بتغير الزمان والمكان، فالحواس تدرك الجزئيات أما العقل فيدرك الكلي. والعقل عامة هو نظري وعملي الأول يدرك الماهيات في انفسها، والثاني يدرك والحكم على

الجزئيات بأنها خير فيقبل عليها وشر فيبتعد عنها. وللعقل النظري مستويات: العقل الهيولاني إنما هو عقل بالقوة، والعقل بالملكة هو العقل الهيولاني وقد حصلت فيه المعقولات فأصبح بالفعل. بسبب اكتسابه المعارف، وآخيراً العقل الفعّال، الذي هو العله الفاعله للإدراك ومبدأ الكمال أو التحقيق للعقل الهيولاني، اي بتعبير آخر هو الذي يخرج المعقولات من المادية التي هو موجود بالقوة إلى الفعل.

وفي الواقع أن ارسطو مضطرب غاية الاضطراب في أمر العقل الفعال، انه في كتاب «النفس» يعلن بان العقل الهيولاني والعقل الفعال موجودان في النفس البشرية، يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل الهيولاني، بل وعن قوى النفس، وعن كل الاشياء المادية المحسوسة، إذ أنه يقول انه مفارق، اي انه غير ممتزج بمادة وليس له عضو يقوم فيه، وانه هو واحد لايفنى بفناء البدن ذلك لأنه خالد، لكنه يعلن حول العقل الهيولاني أنه فاسد، إلا أن السؤال هنا يطرح نفسه هو أن العقل هل هو الله كما سيقول الاسكندر الافروديسي احد شراح ارسطو في اليونان[1]؟

---

(١) أرسطو، في النفس، تصدير عام

ام هو والعقل الهيولاني فكلاهما موجود في النفس البشرية كما سيقول تامسطبوب كذلك أحد شراح أرسطو في القرن الرابع للميلا؟ أم هو من العقول الفلكية أو الجواهر المفارقة التي تحرك الاجرام السماوية كما سيقول فلاسفة العرب؟ بالإضافة إلى ذلك مامصدر هذا العقل وماطبيعته؟ إن الواقع ليس يوجد اجوبة في نصوص ارسطو مما يساعدنا على ان نعطي أجوبة عن هذه الاسئلة. لذلك فالقضية خاصة غامضة. فارسطو بقوله بالعقل الفعال يناقض نفسه، ذلك لأنه يقول تارة أن القوى الحسية والعقل الهيولاني تضمحل وتتلاشي ولايظل إلا العقل الفعّال، الذي هو قوة من قوء النفس، وانه مفارقق خالد، فرأي ارسطو ببقاء العقل الفعال ومفارقة الصورة للبدن بجعله متفوقاً على استاذه افلاطون، مع انه ثار عليه وانتقد آراءه الخاصة بجوهرية النفس وحلولها في البدن ومفارقتها له بعد الموت.

في الحقيقة ان ارسطو لايجري تفريق بين انواع مختلفة من النفوس كما يقول البعض، لكنه يفرق بين وظائف مختلفة لنفس واحدة، لذا نراه يعطي السؤال التالي، هل تشترك التنفس بكليتها عند القيام بوظائفها المختلفة، أم هي تنقسم إلى اجزاء يختص كل منها بنشاط محدود لذا ارسطو يرفض احتمال انقسامها إلى

اجزاء، وإلا فماذا عسى أن تكون عله وحدتها؟ هل يكون الجسم؟ كلا، ذلك لن النفس لا الجسم هي مصدر وحده الكائن الحي، لذلك فإن النفس ذات طبيعة واحدة متجانسة لاتنقسم. والبرهان على ذلك أن بعض أنواع النبات والحيوان إذا قطعت اجزاء ظل كل جزء منها محتفظاً بجميع خصائص النفس التي في الجزء الآخر.

فعبارة ارسطو «اجزاء النفس» إنما يعني بها قوى النفس، وبذلك يختلف ارسطو عن افلاطون الذي يقول بثلاث نفوس التي هي شهوانية وغضبية وعاقلة «لكن ارسطو فإنه يقول بنفس واحدة لها وظائف متعددة وبهذا التعبير نلاحظ بأن ارسطو اقرب إلى العلمانية»(١).

والآن نصل إلى المباحث التي كرّس لها أرسطو من اهتمامه وهو البحث في قضية ما بعد الطبيعة والتي تسمى بالميتافيزيقا ـ حيث ألّف فيها أرسطو ما يقارب أربع عشر مقالة اشتهرت بحروف الأبجدية اليونانية. فكان العرب يطلقوا عليها اسم «كتاب الحروف» وهدفها الأسمى هو البحث في الوجود القائم بما

(١) لوسيف آ، تاريخ الفلسفة القديمة، ص١٨٦ .

هو موجود وفي مبادئ البرهان الأولى وفي الأصول الرئيسية للمعرفة العلمية، فلقد كان كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو في الواقع منتصلة مع نظرية المعرفة والمنطق والطبيعة اتصالاً عضوياً إن صح التعبير هنا.

ففي الحقيقة إن الوجود يمتلك جوانب متعددة لكن ما يهمّنا هنا هو أن نبحث الوجود من حيث وجود.

فالوجود يدل على معنى عام قد يدلّ على الموجودات من حيث هي مادة وحركة، وقد يدل على الموجودات من حيث هي كم وعدد، وقد يدل عليها من حيث إمكان معرفتها، وقد يدل عليها أيضاً من حيث أن لها قواماً وكنهاً هما علة وجودها. فالأول علم الطبيعة، والثاني هو علم الرياضة، والثالث علم المنطق ونظرية المعرفة، والرابع هو علم ما وراء الطبيعة. والأخير هو علم الوجود ومن حيث هو موجود، أي بمعنى أنه العلم الذي يدرس في وجود الوجود، أعني كنه الوجود وما به قوامه، ويمكن تسميته بالفلسفة الأولى.

وأرسطو في الواقع كان قد استعمل لفظة اسم الفلفة الأولى، ولفظة ما بعد الطبيعة نقلت عن طريق نيقولاوس

الدمشقي في القرن الأول الميلادي والأخير نقلها عن شراح أرسطو اليونانيين.

وأبحاث كتاب الفلسفة الأولى الأرسطي تتفرع إلى مقولة الجوهر: وهذه المقولة تمثل درجة هامة في البحث عن ما بعد الطبيعة. فالجوهر هو أول الأشياء وأحق المقولات باسم الوجود، إذ بانعدامه تنعدم جميع الموجودات وأما المقولات الأخرى فوجودها بالتبع لأنها حالات للجوهر، وهو سابق عليها جمعياً، فإنها تتقوم به، أما هو فلا يتقوم إلا بذاته. ولذلك يعرفه أرسطو بأنه ما لا يحمل على موضوع ولا يحمل على موضوع ولا يحل في موضوع، أي هو الشيء القائم بذاته. فهذا هو المفهوم المنطقي للجوره، لكن المنطق وحده لا يغني في معركة الوجود، فينبغي أن ينظم إلى المفهوم المنطقي للجوهر المفهوم الوجودي أي تعيين طبيعة الوجود الذي ينطبق عليه المفهوم المنطقي ويكون موضوعاً للعلم الإلهي، بهذا المعنى فإنه المفهوم الوجودي للجوهر هو ما يشير إلى مفردات هذا العالم المحسوس، فهو يقال على أفراد الحيوان والنبات وأجزائها والأجسام الطبيعية. فهذا هو المعنى الأولي للجوهر - وهناك معناً آخر له وهو أنه يطلق على الأنواع والأجناس التي

يدعوها أرسطو بالجواهر الثواني لأنها جواهر بمعنى فرعي إذا قيست بالموجود الفرد[1].

إلا أن أفلاطون في نظرية المثل يجعلها أولى الجواهر وأولى الموجودات وأجدرها بالوجود، إذ المثل أو الكليات عنده هي الوجود والحق وكل ما عداها وهم وخيال. فالوجود العقلي عنده أولى من الوجود الحسي، وهو الموضوع الحقيقي للفلسفة، خلافاً لأرسطو الفيلسوف الواقعي الذي يؤكد على الوجود المحسوس. فالكلي لديه رغم كونه شيئاً حقيقياً وموضوعياً، إلا أنه ليس له أي وجود مستقل. فإنما الوجود للجزئيات لا للكليات، لذا فمدار الجوهرية عند أرسطو إنما هو التحقق العيني والوجود في الخارج، وأرسطو في الحقيقة لا ينفي وجود جواهر عند أرسطو إنما هو التحقق العيني والوجود في الخارج، وأرسطو في الحقيقة لا ينفي وجود جواهر مفارقة اللمس بل إنه يؤكد وجود ثلاثة أنواع من الجواهر، جواهر حسية قابلة للكون والفساد وبالتالي هي شاملة للأجسام الطبيعية.

---

(١) محمد عبد الرحمن مرحبا. من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة العربية، ص١٨٨ .

وهناك جواهر حسية أزلية غير قابلة للكون والفساد. وأخيراً هناك يوجد جواهر أزلية مفارقة للحس ولا تلحق بها الحركة وهي الله والعقل الفعّال أي بمعنى الجزء الناطق في النفس البشرية.

ومن هذا العرض للجوهر نصل إلى قضية أخرى وهي الغائية على مستوى الطبيعة. فمذهب أرسطو في الطبيعة والحياة إنما هو في الواقع ثنائي النزعة، فالطبيعة عنده ليست كتلة من الأحداث، وإنما هي ممتلئة بالظاهر التي تدل على نظامها حيث أنها تتجه إلى هدف معين.

وعن طريق فكرة الغائية نجد أرسطو دائماً يفسر أوضاع الأشياء ووظائف الحياة تفسيراً لا يخلو من التعسف والابتسار. فلقد كان يصف حركات الأجرام السماوية والأشياء بنفس العبارات التي يصف بها أفعال المخلوقات الحية. فكما الكائن الحي يتجه إلى غاية يسعى للوصول إليها فكذلك تفعل المادة فكل شيء في الطبيعة - كالإنسان - له خصائصه وإرادته وغاياته. فهذه هي نظرية الإنسان الأكبر والأصغر التي سادت على التفكير الفلسفي في القديم - فالغائبة عند أرسطو هي إذاً منبثة في الطبيعة كلها. وبعد هذا انتقل إلى قضية أخرى وهي قضية العالم عند أرسطو. أرسطو مما لا شك فيه أنه استبعد فكرة الخلق وقصر فعله الله في

العالم على تحريكه بطريقة العشق وجعل هذا التحريك فعلاً ضرورياً لإرادة فيه، خاصة قد رأينا أن الحركة أزلية والزمان أزلي، وكلها مفاهيم تحول دون نسبة الخلق إلى الإله، فالعالم لا يحتاج إلى موجد لكي يوجهد. فكل شيء فيه أزلي أبدي، لكن فلاسفة العصر الوسيط رأوا بأن الخلق ليس حركة أو تغير، بل وإنما هو فعل من نوع خاص لا يحتاج إلى موضوع يقوم فيه[1].

إذن نستنتج من هذا العرض بأن العالم لدى أرسطو موجود منذ الأزل وسيظل موجوداً إلى الأبد، والقضية الأخيرة الذي يجب أن يبحثها في سياق مقالات كتاب ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى كما سماها أرسطو وهي فكرة المادة والصورة. أن الجواهر الطبيعية هي دائماً مركبة من مادة وصورة، وهاتين المقولتين إنما يتصفان بالتلازم الضروري ولا يمكن الفصل بينهما إلا في حال الأمر متعلقاً بالألوهية. فالإله صورة محضة قائمة بذاتها لا تشوبها أي شائبة من المادة. فلا يجوز التفرقة بين المادة والصورة في الحالات العادية إلا في الذهن وعلى سبيل التجريد ومن أجل

---

(١) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية ترجمة تيسير شيخ الارض، بيروت ١٩٦٨ ص٥٨ .

العلم فقط، نعم لا وجود للصورة مفارقة للهيولى، وبالتالي لا وجود للمثُل. فإن أهم مسألة في نظر الفلسفة هي معرفة كيف نشأ العالم - فنظرية المُثل الأفلاطوينة لا تفسر لنا هذه المسألة. فإذا سلمنا أن هناك مثالاً للإنسان فكيف نشأ عنه الناس؟ وإذا أسلمنا أن هناك مثلاً للأشياء فكيف نشأت الأشياء عن هذه المُثل؟ لذا ما دامت المثل ثابتة، لذلك تكون علة لثبات الأشياء، ولكنها لا تكون أبداًعلة لحركتها. فإذا كانت الأشياء متحركة فكيف دبت الحركة في الأشياء وكيف استطاعت أن تهتز إذا كانت مثلها ثابتة؟

نتيجة لهذا الحديث أن القول بالمثل أو الصور المفارقة لا داعي له، بل هو يزيد من مشاكل الميتافيزيقا وبالتالي يعقدها. لذلك أرسطو يستبدل بفكرة الصور المفارقة للمادة صوراًملازمة لها. ومن هنا نظريته في الصورة في مقابل الهيولى. فالهيولى لا توجد مفارقة كما أن الصورة لا توجد مفارقة أيضاً. بل هما متلازمان أشد التلازم، إلا في حالة الألوهية كما سبق ذكره. وكلتاهما ضرورية لوجود الأشياء. فلا المادة تستغني عن الصورة، ولا الصورة تستغني عن المادة. ويرى كذلك أرسطو أن الوجود الحقيقي هو وجود الصورة لا الهيولى، بينما وجود الهيولى أدنى

مرتبة بكثير من وجود الصورة، وذلك لأن الوجود بالفعل أعلى مرتبة من الوجود بالقوة، والهيولى كما أشرنا وجود بالقوة، بينما الصورة وحدها هي وجود بالفعل. وهذا ليس له معنى أنه ليس للهيولى أي وجود، وإلا لم تحدث الأشياء. فالهيولى إذاًتنفعل بالصورة وتتقبلها، ثم هي كذلك تعشق الصورة. وإن الهيولى والصورة إنما هما أزليتان أبديان لم يسبقهما عدم ولا يصير إلى العدم، إذ لا يمكن للعدم أن ينتج وجوداً، كما لا يمكن للوجود أن يستحيل عدماً[1]. والصورة كلية لذلك فهي موضوع العلة. ذلك لأن موضوع العلم هو الكليات فهناك صراع بين المادة والصورة، إذا الصورة كما سبق ذكره هو فعل أو كمال، وبالتالي تقتفي بطبيعتها الحركة وأما المادة فهي قابلة للحركة وتلقّى أفاعيل الصورة، هذه هي الناحية الحركية أو الدينامية في مذهب أرسطو: إذاً في الوجود دينامية مستمرة وحركة لا تنقطع، وبحكم هذه الدينامية فإن الصورة تجذب العالم إلى أعلى، كما أن المادة تجذبه إلى أسفل، وهذا ما نلاحظه في الفلسفة البرغونية في القرن العشرين وخاصة في نظريته حول التطور المبدع. فحركة العامل إنما

---

(١) شارل فرنر، في الفلسف اليونانية، ص٦٥ .

تتلخص في جهد الصورة لتشكل المادة، ومقاومة المادة للصورة، وعنهما يصدر أو ينشأ الكون والفساد في الطبيعة.

## ٢ـ الرؤية الأرسطية للأخلاق:

في الواقع أن العلوم تقسم عند الفيلسوف اليوناني أرسطو إلى نظرية وعملية.

فمهمة بحثنا هو الكشف عن محتويات العلوم العملية، التي تستلزم الاستفادة من المعرفة والتي أقيمت من أجل الخير الأخلاقي، حيث أن هذه العلوم بدورها تتجزأ إلى جزأين: الأول الاخلاق والثاني العلم المدني بالمصطلح الشائع في تاريخ الفلسفة. ولكن مما لا شك فيه أن التمييز بيبهما لا يعدو كونه تمييزاً بين طرفين لجوهر واحد، يسميه العلم المدني. ذلك أن حياة الفضيلة التي تبحث وتفتش عنها الأخلاق، بالمعنى الضيق، مرتبطة ومرهونة بصحة النظام المدني القائم في الدولة والذي يحيا المرء في ظله، وكذلك صحة هذا النظام مرهونة بمكارم الأخلاق التي يتحلى بها الأفراد الذين تتألف منهم الدولة. فحياة الفضيلة هي في الحقيقة صعبة المنال، والأخلاق الفاضلة لا تتأتى إلا بطول المراس، لغلبة الشهوة

على الطبع. فكانت القوانين التي تتسم بسمة الصلاح والتي هي من شروط الحياة الفاضلة، لما يقترن بها من قسر أو إلزام يحثان الفرد على الحياة الفاضلة، فمتى ألفتها النفس باتت من المطالب اليسيرة نوعاً ما[1].

لذلك بالتعريف الذي حدده أرسطو حول مفهوم الخير «حيث ما يطلبه كل شيء» فالأخلاق كانت، سمة سائر المباحث، فحصاً عن خير ما، وهو الخير الخاص بالإنسان، من حيث هو إنسان، لكن السؤال هنا يطرح نفسه ما هو الخير؟ أن البحث عن طبيعة الخير، يجب التمييز بين الأفعال ونتائجها، وكلاهما من الغايات أشكال، تختلف باختلاف الأفعال والعلوم. إلا أن بوسعنا تصنيفها بناء على المبدأ الأساسي العام: فالغاية التي تطلبها العلم الأسمى هو أفضل الغايات وأشرفها، كفن السرّاج الذي يستلزم من أجل المعركة، فالمعركة التي تطلب من أجل توطيد أركان السلام، وهكذا، إذاً تكون غاية الفن خير الغايات بشكلها المطلق، إلا أن من الغايات ما يطلب لذاته، وبعضها الآخر باطلة. فينبغي أن ينتهي الأمر إلى غاية مطلقة، يطلب من أجلهما كل شيء. ومع

---

(١) انظر كتاب الاخلاق النيقوماخية، ك١٠، ف٩ .

أنه من الصعوبة في مكان تعيين هذه الغاية، إلا أنه من البين أنه إذا أتيح لنا العثور عليها فقد فزنا بالمقصد الأسمى. ومن الواضح كذلك أن هذه الغاية هي موضوع أشرف العلوم وأسماها، وتلك ما تسمى بمنظور أرسطو العلم المدني، التي بدورها تسخّر لها فنون الحرب والاقتصاد التي يتوسل بها المتشرع إلى تحقيق الخير العام الذي يتقدم على الخير الخاص ويفوقه منزلة أو مكانة، وذلك لأنه من علم الأخلاق بمثابة الراحل من الفرع[1]. إذاً من التيارات التي أقرت عليها مجموع العامة والخاصة في الخير المطلق أو الأسمى، أن هذا الخير هو ما يمكن أن نسميه السعادة. وأنصار التيارات أو النزعات لأيرغبوا بالفصل بين حياة الفضيلة والسعادة، فكانت هذه الحياة واحدة. إلا أنهم يختلفون في تحديد ماهية السعادة: فمجموع العامة ترى بأن السعادة هي اللذة، بينما الخاص تقول إن السعادة، ليست اللذة حيزاً بذاتها، بل إنها تستمد خيريتها من المبدأ السامي للحيز القائم بذاته. فهذا المبدأ هو أصل الخير، فالعلاقة في الحقيقة بين العامة والخاصة يجب الإشارة إلى أن البحث عن الخير السامي ينبغي أن يصدر مما هو بيّن لدينا. لا مما

---

(١) المرجع السابق، ك١ ف٢ .

هو بيّن في ذاته. لأن الثاني أبعد عن تناول مدارك الإنسان، وذلك لقربه إلى التجريد، وهذا خلافاً للأول. ذلك كان الوقوف على طبيعة الفضائل الخلقية أيسر في الحقيقة لمن نشأ وظهر على حياة الفضيلة، وتحلى بالخصال الجيدة، فمن لم يتحلَّ بهذه الخصال.

«فالجانب الذي تنطلق منه المباحث الأخلاقية في تفكير أرسطو، إذاً هي حياة الفضيلة»[1] كما تتجلى في الرجل الفاضل، لا المبادئ النظرية المجردة، فالرجل الفاضل عنده هو مقياس الفضيلة. ونحن إذا نظرنا إلى سيرة عامة الناس وجدنا أن السعادة تعبيراً عن اللذة لديهم، إلا أن بعضهم يرى السعادة في الكرامة، وبالتالي هي غرض الجباه السياسية، أما اللذة فسوف نتحدث عنها لاحقاً في عبثنا هذا. لكننا سوف نحدد أنصار المذاهب التي يؤكدون بأن السعادة هي في الحياة أو الكرامة، من أجل أن نعرف مدى أصالة هذا القول، فأرسطو حقيقة ينتقد هذا المذهب في السعادة، ذلك لأنه يضع السعادة في مانح الشرف لا ممنوحة، فتكون سعادة المرء بحسبه خارجة عن نطاق الأفاعيل التي هي واقعة في متناول يده، فلا تكون من الخصال الخاصة به كالإنسان،

(١) أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص٤٠١ .

ثم إن الجاه هو من الفضيلة بمكانة المكافأة أو الجزاء، أي أنه الجزاء الذي يصيب من اختار حياة الفضيلة، فتكون الفضيلة إذاً متقدمة عليه، والفضيلة تلك ليست هي مرهونة دائماً بالسعادة. لكن المذهب الذي يعرض له أرسطو هو أنصار مذهب القائلين بأن السعادة عبارة عن الاستغراق في التأمل، وهذا أيضاً سوف نعرضه لاحقاً.

فوجه نظر أفلاطون القائلة كما أسلفنا، بأن جميع الأشياء تستمد خيرها من الخير الكلي، فليس يجدي شيئاً في تحديد الخير الأسمى. وذلك لأن جميع الفضائل تصبح خيرة، نسبة إلى هذا الخير الكلي، لذلك يستحيل أن يكون ثمة إذاً أشياء خيرة بذاتها عداه، كالمعرفة والفضيلة، لكن كذلك بل يستحيل أن تكون هذه الأشياء طيرة أصلاً، على اعتبار جوهر الخير فيها واحداً. وهذا ما ترفضه وتنكره التجربة.

ومن الملاحظ أن أمر الخير أنه يختلف باختلاف الحال الذي يستلزم ذلك، فليس يجدي الإنسان الإلمام بالخير الكلي شيئاً في تحديد الخير الجزئي في حال من الأحوال، أو لفعل من الأفعال الخاصة، راداً ما لخير هو ما من أجله يطلب أي شيء آخر، فهو فضيلة الشيء أو ميزاته الخاصة، والتي هي مرتبطة بوظيفته. لذلك

لم يكن في هذا الوجود خير واحد كما أشار أفلاطون ترجع إليه جميع الأفعال الخيرة، بل هناك خيرات عديدة موجودة في الإنسان على اعتباره حيوان عاقل، هي الفضائل العملية والعقلية التي يبحث عنها علم الأخلاق. إذا قلنا بأن الخبرات كثيرة ومتعددة، ينبغي أن نبحث عن الارتباط الأساسي بالخير السامي، أي السعادة.وفي هذا العالم نلاحظ أن من الخيرات ما هو مرهون بخير آخر «وهي ما نسميه بالخيرات التسببية، ومنها ما ليس مرتبطاً بخير آخر، بل هو مطلباً عبر ذاته. وبالتالي يستحيل إدراك طبيعة السعادة ما لم نبحث عن طبيعة النفس وقواها، ما دامت السعادة حالاً من أحوال النفس البشرية. فمن هذه القوى ما شارك به الإنسان والحيوان والنبات، فالقوة الناطقة هي ميزة الإنسان الجوهرية، ونحن عندما نبحث عن الخير الخاص بالإنسان كإنسان، فوجب أن يكون له بهذه القوة صلة. فكان خير الإنسان (أو فضيلته المطلقة) عبارة عن كمال النفس الناطقة فيه فإذا كان لها عدة فضائل أو ميزات، فيحسب أفضلها وأكملها، طيلة العمر، لا لفترة معينة، فهذا التعريف في الواقع يجد اتفاقاً مع الأقوال التي تقول في السعادة وكذلك يتفق مع قول الذين يرون إن الفضيلة هي السعادة، فالسعادة بمنظور أرسطو عبارة عن حياة الفضيلة

الفعلية، وبالتالي فالفضيلة تختلف بهذا المعنى عن الملكة الحاصلة في النفس، عند من لا يمارسها بالعقل، وهو المعنى الآخر للفضيلة، أي للملكات الأخلاقية الخاصة التي سوف نبحثها. وكذلك يتفق مع مذهب الذين يؤكدون بأن السعادة هي اللذة، فاللذة تقترن ضرورة بحياة الفضيلة، لذا تكون اللذة هنا عنصراً داخلاً فيها، لا عرضاً ينطاق إليها من الخارج، فالسعادة كذلك تفترض إضافة إلى ذلك ليس في عرفِ العامة، بل وفي عرف أرسطو أيضاً، شيئاً من الرخاء. إذ من العسير أن يحيا المرء مع فاضلة ما لم تتوفر له الأسباب مثلاً: المال، السلطة، الأصدقاء والجاه، وهذه الأسباب تتوقف على الاتفاق، ويستحيل أن تكون السعادة نتيجة للاتفاق. فالرجل الفاضل يتشبث بأذيال الفضيلة، مهما ساء طالعه. فمن أجل أن نحدد ماهية الفضيلة علينا بتوضيح تلك المعادلة وهي لما كانت السعادة فعلاً من أفعال النفس وفقاً للفضيلة التامة، كان البحث عن طبيعة الفضيلة ضرورياً وذلك لبيان السعادة تلك، هذا الحديث يوصلنا إلى أن الباحث في العلم المدني والأخلاقي إنما يبحث عن الفضيلة قبل كل شيء، ما دام غرضه حمل أقرانه من أبناء المدينة أو الدولة مع حياة الفضيلة وإطاعة القوانين ولكن يجب أن تقصر بحثنا في الفضيلة الإنسانية، أي ما كان منها مرتبطاً

بالنفس، لا بالجسد، وذلك لأن السعادة هي فعل من أفعال النفس. وهكذا فعلى طالب العلم المدني والأخلاقي أن يتوفر على دراسة النفس، ليكون هذا بمثابة مقدمة لبحثه في مبدأ الأخلاق، وهذه الدراسة لا بد في نهاية المطاف أن تكشف، كما يرى أرسطو، عن حقيقة هامة يقرر بها حتى الخارجون عن مدرستنا[١]. وهي أن النفس بطبيعتها تنقسم إلى عاقل وغير عاقل، فالأخير يشمل على القوة الغاؤية والمنحية، وهما ليستا وقفاً على الإنسان، بل يشترك فيها الحيوان والنبات، لذلك كانت الفضيلة الخاصة بهما ليست فضيلة إنسانية. لذلك لم تكن هاتان القوتان خاضعتين للإرادة، فلم تتعطلا حتى في حال النوم. والعاقل يتصل بقوة الشهوة والنزوع، التي كثيراً ما تصطدم بالقوة العاقلة وتصرفها عن وجهها، إلا أن بين هاتين القوتين غير العاقلتين من قوى النفس اختلافاً كبيراً، فالقوة الغاؤية وفروعها لا تعنو لسلطان العقل، لكن القوة التروعية أو الشهوانية قد تعتوا لهذا السلطان، فكان لها إذاً بالعقل صلة ما، ولكن هذا لا يعني أنها قوة من القوى العقلية، ميزة القوة العقلية، فبينهما بعض الاختلاف في الجوهر، لذلك

(١) المقصود هنا هي المدرسة الافلاطونية.

ينبغي أن يكون لدينا فئتان من الفضائل: الفضائل العقلية والأخلاقية، أي الفضائل الخاصة بالقوة الناطقة، بحد ذاتها، والفضائل الخاصة بالقوة الشهوانية، حين تطيع مشورة العقل.

مما لا شك فيه أن خصائص الفضائل العقلية حيث إنها تكتسب بالتعليم وتنمو من خلاله. لذا كان بلوغها يستلزم فترة من الزمن وخبرة أيضاً، بينما تكتسب الفضائل الأخلاقية بالممارسة، لذا استمال فيها إما تكون بالطبع، ذلك لأن الطبع يستحيل تقييده. ومع ذلك فالاستعداد لرسوخ هذه الفضائل في النفس، بحكم العادة، مغروس فينا بالطبع. فالفضائل، كما يقول أرسطو، إذن «لا تنشأ فينا بالطبع ولا خلافاً للطبع. وكل ما في الأمر أننا نفطر طبعاً على اكتسابها، وتستكمل فينا «الفطرة» بحكم العادة»[1]. وما هو أدل على هذا هو أن القوى التي تطبع النفس عليها كالرؤية مثلاً تكون ولاً بالقوة ثم تصبح بالفعل، قبل ممارستنا لها. وليس الأمر كذلك في الفنون أو في الفضائل الأخلاقية، لأن المرء يكتسب فضيلة ما. فالبنّاء يصبح بناءً بحكم ممارسة فن البنّاء، وكذلك يصبح العادل عادلاً بحكم ممارسة الأفعال العادلة، وأن

---

(١) ارسطو الاخلاق النيقوماخية ص٢ ١١٠٣ آ٢٤ .

هدف واضعي الشرائع الأول في الدولة إن هو إلا غرس العادات الفاضلة في تقوس رعايا الدولة عن طريق الأخلاق. وهذه الفضائل بطبيعتها ترسخ في النفس بحكم الاعتدال وتفسد بحكم الإسرا، سواء في ذلك الإفراط والتفريط، شأنها في ذلك شأن الصحة التي يصلحها الاعتدال ويفسدها الإسراف، أن في المأكل أو المشرب. وقد رسخت هذه الفضائل في النفس بات من اليسير الإقلاع عن كلا الإفراط والتفريط، فهي علة ومعلولة معاً، مثلاً القوة البدئية ظهر عن وفرة الآكل وكلهالتريض من جهة، وتمكن صاحبها من القيام بهذه الأفعال من جهة أخرى. لكن مكانة اللذة والألم من هذه الفضائل، فهي مكانة الرمز مما يرمز إليه والدليل مما يدل عليه. فهما يقترنان بحياة الفضيلة، اقتران الأثر بالفعل، إلا أنهما ليسا من حملة الفضائل. فمن سمات الرجل المعتدل أنه يلتذ بحياة الاعتدال، بينما المسرف يتألم منها. وأساس التربية الصحيحية، كما يرى أفلاطون، هي أن يغتبط المرء بالفضيلة، ويتألم من الرذيلة، وأرسطو بهذا الخصوص في الحقيقة أورد أدلة على أن بين الفضيلة، من جهة ومن جهة اللذة صلة تعتبر كالتالي: للفضيلة بالفعل والانفعال صلة ما، واللذة والألم يقترنان بالفعل وكذلك الانفعال. وإن القصاص الذي هو ضرب من علاج الرذيلة، والثناء

الذي هو ضرب من جزاء الفضيلة، مرتبطان باللدة والألم. للذة والألم أثر في فساد النفس، فالملذات الذميمة والآلام المبرحة قد تفسد النفس وتُسفّ بها، فكانت متصلة بالفضيلة والرذيلة. اللذة هي من بين الأمور التي تقع في نطاق الاختيار، بحيث يخطئ الشرير ويصيب الخيّر في تقديرهما، وتلك حال الفضيلة.

تلك هي في الحقيقة بعض الأدلة التي تثبت أن بين الفضيلة واللذة اتصالاً، ولكننا فيما بعد سوف نحد ماهيته. إلا أننا ينبغي هنا أن نحدد ماهية الفضيلة ذاتها، سبق الذكر بأن الإنسان يصير فاضلاً من خلال الممارسة الفعلية، أي بمعنى آخر يكتسب ملكه الفضيلة، بحكم التمرس بالأفعال الفاضلة. لكن السؤال هنا هو: كيف يتسنى للإنسان ما أن يمارس مثل هذه الأفعال، ما لم يكن فاضلاً، في البداية؟ أرسطو هنا يجيب أنه قد يتفق الإنسان ما أن يمارس أفعالاً من نوع ما دون أن يكون فاضلاً فعلاً، وعندها تكون أفعاله تلك فاضلة بالفرض أو بالاتفاق، أي أنها قد تتفق مع ذلك الصنف من الأفعال التي يفعلها الرجل الفاضل عادة، ولكي تصبح تلك الأفعالفاضلة بالعقل ويصبح فاعلها فاضلاً بالفعل، ينبغي أن تتوافر فيه هذه الشروط التالية:

أولاً: أن يلم الفاعل بطبيعة، لفعل الفاضل الذي يأتيه، أي أن يكون على بينة من أمره.

ثانياً: أن يختار أن يفعله طوعاً، ومن أجل ذاته.

ثالثاً: أن ينبثق الفعل عن خُلق ثابت قويم.

فهذه الشروط السالفة هي في الحقيقة ضرورية من أجل تحديد الفضيلة، ذلك لأن المعرفة النظرية وحدها لا تكفي، وإتيان الفعل الفاضل لماماً لا يدل على فضيلة فاعلة، وما لم يمارس المرء الأفعال الفاضلة عن عمد طيلة العمر أو فترة منه، فقد قصر عن بلوغ درجة الفضيلة. أما الفيلسوف الذي يلم بمبادئ الفضيلة، إلا أنه لا يلتزمها، فمثله كمثل المربض الذي يعرف علاج مرضه ولا يتعاطاه، فما هو هدف تلك المعرفة النظرية؟ إذا كانت الفضيلة لا تقتصر على المعرفة النظرية، إذن، فما هي طبيعتها؟ أهي كما يقولون انفعال من الانفعالات التي يقترن بها شعور باللذة أو الألم؟ أم هي قوة من قوى النفس التي لديها قابلية لمثل هذه الانفعالات؟ أم هي ملكة أخلاقية تمكن صاحبها من المقاومة أمام تلك الانفعالات؟

أرسطو هنا يطرح جواب حيث يقول أن الفضيلة ليست انفعالات، ذلك لأن الانفعالات هي بذاتها ليست طوعية فلم

تكن ممدوحة أو مذمومة بحد ذاتها، وليست قوة ما، لأن القوة فطرية طبيعية والفضيلة ليست من الخصال الطبيعية، بل المكتسبة، كما مر، فوجب أن تكن «ملكة خلقية، يكون المرء يحسبها صالحاً ويقوم بما يتوجب عليه على أحسن وجه»[1] إلا أن الطريق المتاح لهذه فهي مشروطة عند أرسطو بمفهوم الوسط، وبالتالي هي نقطة متوسطة بين طرفين متقابلين. وهذا الوسط إما أن يكون وسطاً بالنسبة للأشياء، وإما أن يكون وسطاً بالنسبة لنا. فالأول ثابت وأما الثاني فقال للتغير - وهذا ما يهمنا من الجانب الخلقي أو العملي، وليس من اليسير تعيين هذا الوسط جميع الأحوال، إلا أن من دلائل الحذق في أي نوع من أنواع الفن، أن صاحبها قادر على تجاوز كلا الإفراط والتفريط واختبار الوسط. فتكون الفضيلة هنا هنا فناً بطليها الوسط كمقياس. فمن خلال هذا السياق نتوصل إلى تعريف الفضيلة وهي «أنها ملكة خلقية مرتبطة بالاختيار، وقائمة في وسط ما، قابل للتحديد بناء على مبدأ عقلي، وعلى أساس هذا المبدأ يحدده صاحب الحكمة العملية»[1] وأما

(١) ارسطو، الاخلاق النيقوماخية، ص٢ ، ١١٠٦ آ٢٢ .

(١) ماجد فخري، ارسطو المعلم الاول، ص١١٥ .

الرذيلة فهي نقيض ذلك: أي التنكب على الوسط واختيار أحد طرفين، كلاهما شر.

ومن أجل أن نحترس، عند أرسطو من الظن والحسبان أن لجميع الأفعال والانفعالات أوساطاً، ذلك لأن منها بالفعل ما لا وسط له: كالغيظ والقتل والزنى إلخ.. التي هي بمثابة شرور، إلا أن المشكلة التي يشير إليها أرسطو هنا ليست مشكلة حقيقية. إذ من البيّن، بناء على مقدماته، أن صفة الخير والشر لا تسند إلى نتيجة الفعل، حيث تكون هذه النتيجة، بحد ذاتها، خيراً أو شراً، بل إلى الفاعل، من حيث هو مدرك لصفة الفعل تلك ومختار له طوعاً، كما سبق ذكره، وعندها يبيت للفعل درجات من الخيرية والشرية، ويكون لهذه الدرجات وسط طبيعي، فيكون بذلك القتل عبارة عن أحد طرفين، وسطهما النكاح. وليس للشرور والتي هي أطراف متقابلة، من حيث هي أطراف، طرف، عند أرسطو. فليس للإسراف أو الظلم، من حيث هما إسراف أو ظلم، طرف وإلا لكان لهذا الطرف طر آخر وهكذا، وكان بين الطرفين وهما شران وسط، وهو خير، وهو محال. فينتج عن ذلك أن الشر شر قطعاً، وأن الأفعال الشريرة شريرة بحد ذاتها. ويطلق أرسطو القول في سائر الأحوال الخلقية حيث يقول: «وبالجملة فليس ثمة

وسط للإفراط والتفريط بحد ذاتها ولا إفراط أو تفريط للوسط. وبهذا المعنى لا يكون للفضائل وهي أوساط أطراف متقابلة، فالشجاعة والعفة يستحيل الإسراف فيها، «وذلك أن الوسط هو بمعنى ما طرف».

هذا التعبير في الواقع رفض للانصار القول بأن الأخلاق الأرسطية منوطة بالتزام ما هو سهل أو ميسور، وأن لا متسع للبطولة في نظامه الأخلاقي هذا. فالفضائل الأرسطية أوساط، إذا قيست بالرذائل التي تقابلها، إلا أنها أطراف بحد ذاتها، فهي تتسع إذن للأبطال أو الاستغراق عند من يؤانس نفسه الأبطال في طلبها، وذلك أن العلاقة بين الفاعل والفعل ليست علاقة سلبية، فهي نهاية صراع خلقي عنيف. فكانت قابلة للايغال والإسفاف أو للزيادة والنقصان، كما ذكر سابقاً. إلا أن العلاقة بينهما وبين الرذيلتين المتطرفتين، فهي علاقة تمتاد بالثبات، فلم تكن قابلة لشأن ذلك. وكما أن للسرور درجات، فكذلك للفضائل، ومع ذلك فأوساط الشرور ليست هي فضائل، بل هي شروراً أخف هولاً من حدودها القصوى.

ومن خلال القاعدة التي طرحها أرسطو وهي أن الفضيلة وسط بين رذيلتين نحصل على الجدول التالي لأهم الفضائل وما يقابلها من رذائل[1]:

| الإفراط | الوسط | التفريط |
|---|---|---|
| الشهور | الشجاعة | الجبن |
| الفسق | العفّة | بلادة الطبع |
| التبذير | الكرم | التقتير |
| الغرور | الكرامة | التسكّع |
| الغلو | الصدق | الاقتصاد في القول |
| التهريج | حضور البديهة | ثقل الظل |
| التملق | الوداد | الحرد |

في الحقيقة إن أرسطو قبل انصرافه إلى قضية تحليل هذه الفضائل التي سماها أوساطاً بين رذائل متقابلة، والتي يستحق فاعلها الثناء على فعلها، يتطرق إلى قطبة البحث عن الأحوال التي يكون الفاعل فيها أهلاً للثناء، وأرسطو يختصرها بهاتين الحالتين: أولاً يجب أن يكون الفاعل حراً في اختياره لها، وثانياً: أن يكون

(١) الأخلاق النيقوماخية، ص١١٠٧ آ٢٣ .

عارفاً بمجمل الظروف. وأرسطو بدوره يحدد تعريفاً للفعل الاضطراري حيث يقول: «الفعل الذي يكون مبدأ الحركة فيه خارجاً، بحيث لا يكون للفاعل المجبر أي أثر فيه»[1]. فالعمل الذي يقترن به جهل بحقيقة الحال عمل اضطراري، وكذلك العمل الذي يقترن به ألم ناجم عن إكراه أو تعطيه ندامة، ولكن يجب أن نميز في الجهل بين أمرين: الجهل بما ينبغي للإنسان الإلمام به، كمبادئ الأفعال الكلية والأموال العامة التي تلابسها، والجهل بالجزيئات أو الأموال الخاصة. وقد يعذر الجاهل بالمعنى الثاني، لا بالمعنى الأول، فمن كان جاهلاً مثلاً بهويَّته وبما هو فاعل وفي من هو فاعل وبماذا هو فاعل ومن أجل أي غرض وعلى أي وجه، فلا عذر له، ما لم يكن مصاباً بمس أو آفة عقلية، إلا أنه قد يجهل بعض هذه الأشياء عرضاً أو سهواً، وعندها يبيت غير مؤاخذ على فعله. إذ أن الفعل الإرادي بهذا المعنى هو نقيض العقل الاضطراري، فهو كما يقول عنه أرسطو «ما كان مبدأ الحركة فيه قائماً في الفاعل ذاته، وكان الفاعل ملماً بأحوال الفعل الخاصة»[2].

(١) ارسطو الاخلاق النيقوماخية ص٣ ، ١١١٠ آ٣ .
(٢) نفس المصدر ص٣ ، ١١١١ آ٢٣ .

وبهذا في الواقع يدخل جميع الأفعال التي يفعلها الإنسان عن عقل، وعامة الأفعال الصادرة عن الغضب أو الشهوة، خلافاً لما كان يرى أفلاطون، وإلا لكانت أفعال الحيوانات والأولاد جميعها اضطرارية، أي بمعنى أنها لا تختلف عن حركات الأجسام الطبيعية، ولم يكن من الأفعال الصادرة عن الغضب أو الشهوة شيء يجب فعله أو تحاشيه، وهو ما لا يعترف به العرف الخلقي في تقاليده العامة ومن هذه المفاهيم المتصلة بالفعل الإرادي والتي يعرض أرسطو لها في الأخلاق مفهوم الاختيار، وهو أخص من الإرادة عنده.

فالاولاد والحيوانات تريد، إلا أن الانسان الراشد العاقل وحده يختار، فكان الاختيار منوطاً بحكم العقل الذي يمثل لصاحبه الغاية المتوخاة، فاذا اغلب على العقل الفعال عنيف لم يكن الفعل اختيارياً: كالافعال التي يأتيها الانسان في سورة غضب، بل كان ارادياً وحسب، لأن الاختيار ينطوي على القدرة على التمييز أو التقدير. فما هو الاختيار إذن؟ الاختيار يقول لارسطوليس شهوة من الشهوات، لأجل الرجل الفاسق ينقاد لشهوته، ولكنه لايفعل باختيار، بينما المتعفف يفعل باختيار. وثانياً ليس الاختيار أُمنية، رغم الصلة بينهما، ذلك لأن الاختيار لايتعلق

بالمستحيلات لكن الأمنية هي احياناً ليس في طاقة الانسان بشيء كمن يتمنى انتصار أحد المتبارين في حلبة السباق، وهو لايملك مع ذلك شيئاً منه، ولكن الانسان يختار ماكان تحقيقه او يلوثمه في متناول يديه. فالاختيار أذن متصل بالوسائل، بينما قد يتصل التمني بالغابات ايضاً[1].

فنحن مثلاً نتمنى الصحة والسعادة، ولكنا نختار الوسائل المؤدية إلى ذلك، وثالثا ليس الاختيار طرفاً من الرأي، ذلك لأن الآراء تحث إلى شتى الاشياء، الممكن منها والمستحيل، الازلي منها والزمني وهي قد تكون صادقة او كاذبة، أما الاختيار فوقف مع الممكنات، كما مر معنا سابقاً، وهو اما حسن أو سيء، صالح أو فاسد كذلك يختلف فعل الاخيتار عن الرأي من وجوه عدة آخرى: فنحن نختار ماصح عندنا أنه خير، بينما نرى حيث لم يثبت عندنا وجه الامر الصحيح، كذلك قد يتفق الانسان ماان يكون مصيباً بالرأي، وهو يختار مع ذلك مالايجب له الاختيار.

فمن الواضح إذن إن الاختبار ينطوي على عنصر التميز او التقدير ـ لذلك يجب أن نعرف ماهو موضوع التقدير؟ اهو جميع

(١) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ص٩٧ .

الاشياء برمتها أم بعضها فقط؟ إذ يبدو من امر بعض الاشياء أنها ليست مما يقترن به التقدير أو التمييز: مثلا الامور الازلية والامور الضرورية التي لاتستقر حالها ابداً أو التي لاتستقر على حال أو تحدث عن اتفاق، ونحن نعمل الروية أو التميز في ماكان في طوقنا فعله، وماكان قابلاً للتطبيق، وما كان يجري على سنة واحده. لذا فقد كانت الوسائل اذن دول الغايات موضوع التمييز أو الروية. فالطبيب مثلاً لايعمل الروية في امر شفاء المريض، بل في انجع الوسائل لشفائه، والسواسي لايعمل الروية في ضرورة السلام، بل في الوسائل المؤدية إليه، فكلاهما يفترضان الغايات اصلاً، لذلك فبين الاختيار والتقدير أداة صلة وثيقة: وهي ان موضوعهما واحد وأن كان التقدير يسبق الاختبار، والاختبار يلحق بما مرَّ عليه الرأي، نتيجة للتقدير أو الروية، فيكون الاختبار من التقدير بمثابة نهاية الكاف.

«فالانسان يتوقف عن اعمال الراي في ماينبغي له ان يفعله، عندما يكون قدر والمبدأ المحرك للعقل إلى ذاته، اي للقسم الحاكم منه القوة الناطقة التي من شأنها أن تختار»[1].

(١) ارسطو الاخلاق النيقوماخية ص٣ ، ١١١٣ آ٦ .

ونستطيع ان نقول بأن الغابات عند ارسطو هي ليست موضوعاً للاختبار الانساني، بل للأمنية والنزوع فقط، إذ لما كانت الغايات ثابتة، لايطرأ عليها تغيير، خلافاً للوسائل، كانت معرفتها من شأن العقل النظري لاالعقل العملي، فالمرء لايستحق الثناء لالمامه بهذه الغايات الماماً نظرياً، بل لتوطيها والعمل بها، وذلك مقياس أو معيار الفضيلة الحقة، فعلم الاخلاق إذن لايدور على المعارف النظرية، بل على الفصائل الخلقية، التي لاتكتسب الابطول الممارسة أو المعاناة وهنا في الحقيقة يعرض ارسطو القطبة السقراطية والتي تقول: هل يعقل أن يختار الانسان الرذيلة بملء ارادته، وق أدرك انها رذيلة؟ فيجيب أن نعم، لأن العلم وحده لايحرزن من اقتراب الاثم، كما مر معنان فقد نكون على يقين من سوء العقل، ولكننا نختاره مع ذلك، لان الاختيار معناه ان بوسعنا انتخاب احد الوجهين، وإلا لم يكن المرء المبدأ المحرك لأفعاله، أو فاعلها، وهو مايتنافى مع مفهوم التبعه الاخلاقية، والتي نعاقب الشرير ونكافىء الخير بناء عليها، وكما ان العلم لايحرز صاحبه من اقتراب الاثم، كذلك الجهل لايحرزه من الملامه، لأن بعض الجهل، إثم، حتى ولو كان اقدام صاحبه على اقترافه مما لايمكن تفاديه، ذلك لان الانسان يؤاخذ على نمط الحياة الذي يختاره،

فيجعل اقدامه على بعض الامفعال الذميمة مما يستحيل تفادية.
وبعد هذا العرض سوف نحاول ان نعرض الفضائل التي عرضها ارسطو في كتاب الاخلاق الى نيقوماخوس وذلك بفرعيها الخلقي والعقلي.

١ـ الشجاعة هي من الفضائل الهامة والعظيمة وتعتبر أولى الفضائل الذي أكد أرسطو خاصة عندما اعتبرها وسط بين طرفين هما البن والشهور، وهي كذلك عبارة عن الخشية من الآفات. إلا أن من الآفات ما لا تدل على الشجاعة، إذ بعض هذه الآفات مما ينبغي أن نخشاه: كالذل أو العار.

وبعض الآفات الأخرى ليست من اختيارنا وليس في طاقتنا تلافيها: كالمرض والفقر، فليس الخوف منها دليلاً على الشجاعة. فإذا كانت الشجاعة عبارة عن عدم الخوف من أعاظم الأمور، كانت غاية الشجاعة عبارة عن عدم الخوف ن أفظعها، وهو الموت، ولكن ليس الموت في جميع الأحوال والظروف، بل في أشرقها، أي في ساحة القتال. ولما كانت جلائل الأمور تختلف باختلاف الناس، اختلف الشجاعة باختلاف الأشخاص أيضاً. إلا أن الرجل الشجاع لا يخيفه شيء، حتى ما ليس في طاقة سائر البشر، فيواجه أفظع المخاطر برباط جأش. ذلك لأن الشجاعة هي

ضرب من الأمل، وهي لا تقوم على تماشي ما يجب أن نتحاشاه، بل كيف ينبغي وأن الوجوب، كذلك يمكننا تعريف الشجاعة بأنه «من يواجه بعض المخاطر ويخشاها، بدافع شريف وكما ينبغي وفي الوقت المناسب، وهو يؤانس من نفسه ثقة في كل هذه الأحوال»[1].

نجد هنا أن الدافع من أهم مقومات الشجاعة، فإذا أفسد الدافع كانت الشجاعة جنوناً أو جهلاً. فمن يطلب الموت فراراً من الفقر أو المرض ليس شجاعاً بل جباناً. وهذا يدل على الضعف الموجود في خلقه. وفي هذا الإطار يحدو أرسطو معاني الشجاعة:

١- شجاعة الجنود الذين يبلون بلاء حسناً في ساحة القتال إما خوفاً من العار أو طلباً لفخر.

٢- الجرأة الصادرة عن طول الخبرة وهي تكسب صاحبها ثقة بالنفس، كذلك يعتبر ضرباً من الشجاعة. وهذا مما أدى بسقراط إلى اعتبار الشجاعة ضرباً من المعرفة.

---

(١) ارسطو، الاخلاق إلى نيقوماخوس ص٣ ، ١١١٥ ب١٧ .

٣- الغضب الذي يدفع الإنسان على الثورة لكرامته، والذي يحفز الشجعان على المقاومة.

٤- الحماسة الفطرية التي تدفع بالإنسان على اقتحام المخاطرة بجرأة.

٥- الإقدام على مواجهة المخاطر عن جهل، ودون روية.

٢- والعفة هي كذلك تعتبر من الفضائل الهامة في منظومة أرسطو الأخلاقية، وهذه الفضيلة في الواقع متصلة باللذات، فهي كذلك وسط بين الانغماس في الملذات، أو الإقلاع عنها جملة، والملذات تتجزأ إلى قسمين، جديد وعقلية، والعفة لا تتصل من هذه الملذات إلا بالصنف الأول، لأن طالب اللذات العقلية والروحية لا يدعى فاسقاً، ومهما أسرف في طلبها.

ومن الملذات الجسدية، كلذة البصر والسمع وما أشبه ذلك، ما ليس موضعاً للإفراط والتفريط الخلقيين، فلا يلحق بطالبها الذم أو الثناء، والملاذ التي تتصل بها العفة ونقيضاها هي الملاذ البهيمية التي لا ينفرد في طلبها الإنسان، بل يشاركه الحيوان في ذلك. ومردها جميعاً إلى لذتي اللمس والذوق، وبمعنى أدق لذتي الفرج والجوف. لذلك فمن طبيعة المسرف في طلب اللذة أنه يشتهي ألذ الأشياء، فإذا عجز عن بلوغها أو طال به الشوق إليها قبل بلوغها،

قاسى من ذلك العناء الكثير. وذلك من أغرب الأشياء حقاً: أن يقترن بطلب اللذة نقيضها هذا الاقتران، والعفيف لا يجد لذة في الملاذ التي يطلبها الفاسق، ولا فيما لا ينبغي له طلبه من الملذات العامة. وذلك لأن من شيمة الفاضل أن يجد لذته في طلب الفضيلة. فإذا وجد في بعض الملذات شيئاً من الغبطة، فبقدر، على شرط أن لا تصطدم بنبيل المقاصد أو لا يكون مكانها فوق طاقته. وإن من يلتزم هذه القيود، فلا يقيم للملذات فوق ما لها من وزن فهو عفيف. فالعفيف يختلف عن سائر الناس إذن في أنه يلتزم القاعدة الصادقة، في طلب الملذات القريبة. ونحن في الحقيقة إذا حاولنا أن نجري مقارنة في الإسراف في طلب الشهوة بالجبن، يتضح لنا أن الفسق أقرب إلى الأمور الإرادية من الجبن. ذلك لأن الفاسق إنما تحدوه اللذة في أفعاله، بينما الجبان يحدوه الألم، وإلا لم أثقل وطأة على النفس من فوات اللذة. لذلك كان الفسق أدعى للملامة، إذا يسر على المرءِ أن يتعود على حياة الفسق من أن يتعود على حياة الجبن. لأن طلب الملذات لا يقترن به الخطر، شيمة الأهوال التي يجبن أمامها الإنسان. والفسق من خصال الإنسان الجاهل الذي تسيطر الشهوات على أفعاله، وبالتالي حياة الفضيلة تقتضي أن تعفو القوة الشهوانية للقوة العاقلة، يقول أرسطو

بهذا الخصوص ما يلي: «مكان العفيف أوان من يشتهي ما ينبغي، كما ينبغي، حين ينبغي، وفقاً لما يأمر به العقل»[1].

٣- وتعتبر العدالة من الفضائل الكبرى عند أرسطو، وهي تعني بشكلٍ عام «تلك الملكة التي تحمل الإنسان على صنع ما هو حق، وعلى تكلف العدالة في أفعاله وطلبها أبداً، بينما يعني الظلم تلك الملكة التي تحمل بالإنسان على صنع ما هو باطل وطلبه أبداً»[2].

مما لا شك فيه أن معنى العدالة سوف يتضح عندما نقارنها بنقيضه: أي المقصود بالظلم، ذلك لأن النقيض كثيراً ما يعرف بنقيضه «لذلك إذا تعسقنا في مفهوم الظلم، لوجدنا أن الظلم إما أن يعني المروق من القانون أو الخروج عليه، فتكون بذلك العدالة التي تقابل الظلم بالمعنى الأول عبارة عن الرضوخ للقانون، لأن القوانين التي تضعها الدولة، من طبيعتها أن تكون عادلة. وهذه القوانين إنما تهدف إلى مصلحة المجموع العام، للجمهور (كما في الديمقراطية) أو للخاصة (كما في الأرستقراطية) وذلك تبعاً لنظام

(١) ارسطو، الاخلاق النيوماخية، ص٣، ١١١٩ ب١٦

(٢) ارسطو، الاخلاق النيقوماخية ص٥ ، ١١٢٩ آ٧ .

الحكم القائم»[1] لذلك ندعو القوانين التي تؤول إلى سعادة المجتمع قوانين عادلة. لذا فقد كانت العدالة بهذا المعنى مرادفة للفضيلة بشكلٍ عام. لأنها عبارة عن ممارسة الفضيلة التامة، ولم تكن إحدى الفضائل الخاصة التي تدرج في جدول الفضائل الخلقية والعقلية ـ وذلك هو معنى العدالة في جمهورية أفلاطون). ومن يملك هذه الفضيلة العامة لا يتصف بالأثرة فلا يقتصر مفعول فضيلته تلك عليه بل يمتد إلى خير أقرانه أيضاً، وكذلك شر الناس من تجاوز شره أذى ذاته إلى أذى الآخرين. لكن نلاحظ بأن للعدالة معناً آخر حيث يقابل الظلم (أي لجشع) فالإنسان الجشع يتنكب عن العدالة من حيث يستأثر بما ليس له، لا من حيث يخرج على القانون العام. فهذه الرذيلة تتصل باكتساب المال أو الجاه اللذين يقول طالبهما إنهما الخير الحقيقي فيستأثر بهما، يحفزه في ذلك اللذة التي تظهر عن الربح. لذلك فالعدالة بهذاالمعنى الخاص عبارة عن آ ـ القسط في توزيع المال والجاه على مستحقيها. ب ـ إعطاء ذي الحق حقه، في العاملات الثنائية: مثل

---

(٢) ارسطو، السياسيّات، ترجمة الاب أوغسطينس بربارة البُولسي، بيروت ١٩٥٧ ص٤ ـ ١٣٣٢ آ٣٥.٥

التجارة أو المقايضة، إلخ، فهي عبارة عن التسوية أي بمعنى آخر إعطاء ذي الحق حقه، إما ابتداء: كما هي الحال في تنزيع ملك مشترك بين أصحابه توزيعاً عادلاً، أو انتهاء: كما هي الحال في إنصاف صاحب الحق المنتزع وأداء حقه إليه.

وهناك بالإضافة إلى ذلك شكلاً آخراً من العدالة عند أرسطو وهي ما يسميه بالعدالة السياسية، العدالة تتجلى في القوانين العادلة التي تضعها الدولة، وبالتالي فيه: طبيعية ووضعية. فالأولى هي واحدة في جميع البلدان، وبالتالي لا تتوقف على «اعتقاد الناس هذا أو ذاك»[١] لكن العدالة الوضعية تختلف باختلاف البلدان، وتتوقف على العُرف. وفي الحقيقة إن فيأرسطو في هذا الإطار يتناول أرسطو مشكلة هامة: هي ماهية العدالة وهل هي من النوع الوضعي أم من النوع الطبيعي؟ يقول أرسطو مجيباً على ذلك: أن ماهية الشيء لا تتغير بتغير أخواله العارضة، فلا تتغير ماهية العدالة الطبيعية بتغيير الأقاليم والأحكام، بل تتغير أشكالها تغيراً عارضاً لا يحس الجوهر الداخلي.

(١) ارسطو، الاخلاق النيقوماخية، ص٥، ١١٣٤ ب١٨

ولكن أرسطو يعتبر الحكمة حداً فاصلاً بين الفضائل الأخلاقية والفضائل العقلية. لذا فهذه الفضيلة تتصل، خلافاً للفضائل التي ذكرناها سابقاً، بامتياز القوة الناطقة. فبعد أن حددنا الفضيلة على أنها التزام القاعدة الصحيحة في أفعالنا، التي تمكننا من تعيين الحد الوسط بين طرفين. فهذا التحديد يظل غامضاً، ما لم نقف على القاعدة الصحيحة، أو المبدأ الذي يمكننا من ذلك. ويبدو لأول وهلة أن هذه المهمة هي من شأن القوة الناطقة. إلا أننا نميز في القوة الناطقة بين الجانب البرخاني، وهو ما يدور على الكليات التي لا تتغير، والتقديي، وهو ما يدور على الجزيئات التي تتغير. لكن السؤال الذي يطرح نفسه علينا هو ما هي فضيلة هذين القسمين من أقسام القوة الناطقة وصفته؟ أرسطو اشار أن للفضائل صلة بالاختيار، أو الرغبة القائمة على التقدير. وللاختيار الصحيح مشروط بالرغبة الصحيحة والرأي الصادق. فالأولى يجب أن تأتمر بأمر الثاني ذلك لأن الحقيقة العملية، كما يقول أرسطو، عبارة عن اتفاق الرغبة والرأي الصحيح، فإذا ارتفع الرأي بات الاختيار باطلاً، وإذا ارتفعت الرغبة لم تتحرك النفس في طلب الغرض الذي يرتئيه، وهي القوة المحركة في النفس، أو ينفيه.

لذا لا بد من إلقاء نظرة لقضية الإثبات والنفي وعما يتصل منها بالحياة العملية أو الخلقية.

فوجوه الإثبات أو النفي لدى أرسطو متعددة منها ـ البرهان الروية والحكمة والبديهة والصناعة. أما البرهان فهو معرفة الأمور الضرورية التي لا يلحق بها تغير قط، إما على سبيل الاستقراء أو القياس. فالأول هو مبدأ معرفة الكليات، والكليات بدورها مبادئ القياسات. فيكون تعريف هذه القوة من قوى النفس العاقلة أنها القدرة على إنتاج النتائج، بحسب قواعد المنطق.

والروية هي القدرة على تقدير ما هو خير أو نافع، إن لصاحب الرأي أو للناس عامة. والتقدير يتصل بالشؤون الجائزة، خلافاً للبرهان، لذلك لم تكن الروية معرفة أو فناً، بل فضيلة، لأن المعرفة تتصل بالكليات والفن يرى إلى الصنع لا إلى العمل. فكان تعريفها أنها «قدرة عقلية صحيحة على العمل في الأمور الحسنة أو السيئة بالنسبة للإنسان». فكانت بذلك أقرب إلى الرأي منها إلى المعرفة اليقينية.

والبديهة هي كذلك القدرة على إدراك أوائل المعارف وأواخرها، كإدراك مبادئ البرهان الأولي من شأن هذه القوة، وإدراك الجزئيات وما تدل عليه من معانٍ هو من شأنها أيضاً. لأنه

يستحيل المرور إلى ما لا نهاية في طلب مقدمات البرهان. لذا فوجب أن تنكشف أوائل البرهان للفيلسوف أو العالم. وأرسطو بهذا الخصوص يعرف الصناعة بقوله: «إنها القدرة علىالصنع بناء على إشارة العقل» فهدفها هو الحدوث أو الإنتاج، والوسيلة التي يمكن بها إنتاج الممكن أو يستحدث. وهي تختلف عن العقل أو العمل أي (العمل الإرادي في الأخلاق) في أن غرض الفعل قائم فيه. لذلك للصناعة غرض خارج عنها هو ذلك المصنوع. فأي هذه القوى تدرك القاعدة الصحيحة؟ ليس العقل النظري وحسب كما يزعم سقراط، بل العقل العملي. فإن المعرفة النظرية يجب أن يكون للحكم نصيب مذكرة الخلق، وإلا لأفسدته الشهوة، فلم تكن أحكامه صحيحة. والخلاصة من كل ذلك يرى أرسطو «إنه يستحيل على المرء أن يكون فاضلاً دون الحكمة العملية، أو أن يكون حكيماً دون الفضيلة الأخلاقية»[1] فهذه الفضيلة تُحصَل بالممارسة.

والآن سوف نعرض قضية السعادة واللذة من حيث الصلة ومكانتها من الخير الأسمى. فقد رأى الكثير من المفكرين بأن اللذة

---

(١) ارسطو الاخلاق النيقوماخية ص٦ ، ١١٤٤ ب٣٠ .

هي الخير الأسمى، وهو مذهب يودوكسوس وإيسطبوس، بينما ذهب البعض إلى القول بأها والخير على طرفي نقيض، وهذا مذهب اسيوسيبوس المستمد من أفلاطون، حيث أرسطو نراه يقول في قطبة تأويل المذاهب الأول أن أصحابه انتهوا إليه ولا شك، بناء على المشاهدة التي تدل على أن من طبيعة الأشياء أن تطلب اللذة، كما تطلب الخير العام (وهذا هو ما يطلبه كل شيء عند أرسطو): لذا فقد كانت اللذة والخير الأسمى، لما أضاف إليها اكتساب طير آخر (مثل الحكمة) شيئاً قط، وهو خلف. لذا فاستحال أن تكون اللذة بخير الأسمى، في نقده لمذهب اللذة ذاك. منها أنه ينكر أن اللذة صفة ما وإنها خير قط. ومنها قوله أن اللذة غير محدودة، فكانت درجات، والخير محدود لا درجات له، ومنها قوله أن اللذة عبارة عن حدوث أو حركة، فهي تنطوي على نقص، ذلك لأن الحادث لا يلبث أن يتحول إلى نقيضه، فليست طبيته ثابتة، وعند أرسطو أن اللذة ليست حركة، ذلك لأنها توجد كاملة، بينما الحركة لا تبلغ النهاية، بل تمر في مراحل. لذا وجب القول بهذا الخصوص: «إن اللذة هي استكما العضو الأفضل، لدى ملاقاة الموضوع الأفضل، أو الخاص به»[٢].

---

(٢) نفس المصدر، ص١٠، ١١٧٤ ، ب١٩

بهذا المعنى فكانت اللذة بمثابة إكمال الذي يشترط بممارسة قوة من قوى النفس لوظيفتها الخاصة، على أفضل وجه. فلا تكون بهذا المعنى هدف القوة بل الثمرة الطبيعية لممارستها. فطلب البشر اللذة مظهر من مظاهر طلبهم للحياة، لأن الحياة كمال أو فعل أيضاً: فكل إنسان يلتذ بممارسة أحب قواه إليه أو آثرها عنده. إما إذا سأل سائل: هل يختار الإنسان الحياة من أجل اللذة، أم اللذة من أجل الحياة، فالجواب هنا يكون حصراً أن اللذة وبحياة مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً، حيث يستحيل الفصل بينهما إلا في الذهن، إذ لا لذة بدون ممارسة الوظائف الحيوية، التي تبلغ غاية كمالها، بدورها، لدى اقترانها باللذة الخصة بها. وهذه علة اختلاف الملذت وتعددها، لأن ما يكمل وظائف مختلفة مختلف. فلكل من الوظائف الحيوية لذاتها الخاصة، التي تشترط بها لدى ممارستها على الوجه اللازم. فوجب أن تختلف مراتب الملذات باختلاف مراتب هذه الوظائف الحيوية. فالبصر على سبيل المثال، أشرف من اللمس، والسمع والشم من الذوق والقوة الحاسمة عامة أشرق من القوة الغاؤية، فكانت اللذة التي تقترن بكل من هذه القوى أشرف من الذة التي تقترن بالقوة التي دونها مرتبة. لذا فإذا كانت اللذة هي الثمرات الطبيعية لاستكمال القوى الحيوية في

الإنسان وممارستها على وجهها، بطل زعم أو مؤل أفلاطون واسبوسيبوس أن اللذة شر في ذاتها، ولزم أن تكون اللذة شرطاً من شروط السعادة الحقة. فالحياة التي تخلو من جميع أشكال اللذة يستحيل أن تكون سعيد أصلاً. فما هي السعادة بهذا المعنى؟ أرسطو في الحقيقة في هذا المضمار بقول أنه يستحيل أن تكون السعادة قوة أو استعداداً مسبقاً، بل ينبغي أن يكون فعلاً أو كمالاً يطلب من أجل ذاته. وكلما سما هذا الكمال أو العقل كلما دنت طبيعته من طبيعة السعادة الحقة. وأسمى الأفعال أو الكلمات متصل بأسمى القوى التي لنا، لا محالة، أي القوة العقلية. ويؤول أرسطو هذه القوى كالتالي: فهذه القوة أفضل قوانا ذلك لأن موضوعها أفضل المواضيع أي الحق الأسمى، وفعلها، وهو التأمل أو النظر، أدوم الأفعال وأبقاها. كذلك اللذة التي تقترن بها هي أصفى الملاذ وأطولها أمداً. وهي لا تفتقر إلى شيء، خلافاً لسائر الأفعال والقوى التي يفتقر الإنسان في ممارستها - وهي كذلك غاية بحد ذاتها. فنحن مثلاً لا ننشد حياة التأمل إلا من أجل التأمل، لكن العمل يهدف إلى نتائج أو منافع أو أهداف خارجية. ولا يستثنى من ذلك حتى أشرف الأعمال والفنون، كالسياسة العمل العسكري، اللذين يهدفان إلى عوارض خارج عنهما، هو

الانتصار على الأعداء، ووضع السلام في الدولة أو المدينة[1].

وهذه الحياة أقرب كذلك ما تكون إلى حياة الآلهة. فالإله في منظور أرسطو وخاصة الموسوم في كتابه ما بعد الطبيعة، عقل يعقل ذاته. لذلك يصيب الإنسان قسطاً من هذه الحياة، لا من «حيث هو إنسان بل من حيث يتصف بصفة إلهية»[2] وفي الحقيقة يجب أن لا تصغي إلى الذين يشيرون علينا أن نقنع بما هو بشري، ما دمنا بشراً، ذلك لأن الواجب يقضي بأن نحيا بحسب اسمى ما تقوى عليه طبيعتنا البشرية ونتشبه بالآلهة، ما وسعنا ذلك. فالعقل من طبيعتنا البشرية هو أسمى مرابتها، بل هو ما يحكي الطبيعة الإلهية فيها، ويقع هو في الطبيعة بمثابة الأمر. فكان هو الإنسان، فوق أي شيء آخر. لذا كانت الحياة العقلية أسعد حياة. وأما الحياة العملية تأتي في المرتبة الثانية من هذا الإطار.

بعد أن أظهرنا العلة بين العلم المدني والأخلاق عند أرسطو، نعود الآن إلى عرض الجانب الأهم من علم الأخلاق، أرسطو في

---

(١) ماجد فخري، ارسطو المعلم الاول ص١٢٩ .

(٢) ارسطو الاخلاق النيقوماخية ص١٠ ، ١١٧٧ ب٢٦ .

كتابه «السياسة» أسهم في تقسيمه إلى علم تدبير المنزل ـ الدولة المثلى وماهية الدولة والمواطن، فالطريقة التي يستخدمها أرسطو في الواقع في ميدان السياسة والأخلاق أقرب إلى الاستقراء، منه إلى النظر التجريدي. فهو يحذر القارئ في عدة مواضع من الأخلاق إلى نيقوماخس من طلب الأدلة اليقينية التي لا تسمح بها طبيعة المووضوع، في المباحث الأخلاقية. وهو لا يمل من سرد الوقائع والشواهد التاريخية في مقالة السياسة، معتمداً في ذلك على إلمامه الواسع بأشكال الدساتير اليونانية، التي كان قد جمع منها ـ الكثير من الدساتير، فعلم تدبير المنزل لدى أرسطو يأكد على أن الدولة هي في الأصل مجتمع طبيعي سابق على بقية المجتمعات الأخرى الأسرة والقبيلة، ذلك لأنها تشمل سائر تلك المجتمعات وتفي بأوسع حاجات الأشكال ومطالبه. وهو يرد في ذلك على بعض السفسطائيين الذين ذهبوا إلى أن الدولة ليست مجتمعاً طبيعياً بل وضعياً»[1] من هنا نلاحظ بأن الإنسان عند أرسطو حيوان مدني بطبعه[2]،فمن يستطيع أن يعيش خارج الدولة فليس، شأناً بل

(١) ماجد فخري ـ ارسطو المعلم الأول، ص١٣٠ .

(٢) ارسطو، السياسيات. ص٩ ، ١٢٥٣ آ٥ .

بهيمة، إذا لم يفتقر إلى شيء من الأشياء التي يفتقر إليها الإنسان: إما لكماله المحض كالإله، أو لنقصه كالبهيمة، فالإنسان لا يستطيع أن يقوم على جميع حاجاته بنفسه، لذلك كان يطلب الاجتماع، في الأسرة التي توفر حاجاته الأساسية. مثل التناسل والأمن وفي القرية التي تنشأ عن اجتماع عدة أسر، ثم في المدينة أو الدولة، والتي هي أعظم المجتمعات، التي تمتاز عن كلا المجتمعين السابقين في أنها أقرب إلى الاكتفاء بالذات وفي تمكينها الإنسان من حصوله الحياة الفاضلة التي هي هدفه.

ولما كانت الأسرة أصغر المجتمعات وأولها، فإن أرسطو يبدأ بالبحث عنها، فيتطرق إلى حديث العبيد الذين يؤلفون جزءاً منها وإلى صلتهم برب البيت، ثم إلى حديث الثروة ووسائل اكتسابها وطرق تدبير المنزل. وبهذا الخصوص يرى أرسطو أن العبودية أمر مكروه، إلا أنه لا مفرّ منه، في تدبير شؤون المجتمع الاقتصادية وخاصة شؤون الذال، ومع أنه يقر أن الطبيعة التي تميز بين الأعلى والأدنى في كل ميدان، قد جعلت بعض الناس عبيداً والبعض الآخر أسياداً وهذا ما نعنيه بالقصد الأخلاقي، إلا أن العبودية هذه هي التي تنجم عن الغلبة في الحرب لذلك فهي عرضية عند أرسطو. لذا فقد يتفق أن يكون المغلوب أفضل من الطالب،

وعندها يبيت السيد الطبيعي عبداً بالعرض أو العكس. فيلزم عن ذلك إذن أن العبودية من طبيعة الأشياء، إلا أن من العبيد من لم يخلق للعبودية، ومن الأسياد من لم يخلق للسيادة، فكانا كلاهما عبداًوسيداً بالاتفاق، ويتناول أرسطو في الفصول التالية وخاصة في كتابه تدبير المنزل ما يلي اكتساب الثروة، فيميز بين ثلاثة اكتسابات - اكتساب جني المنتوجات الطبيعية. كما في الصيد والزراعة والرعاية - واكتساب المقايضة واكتساب التجارة - حيث أن التجارة تقوم على أساس غير طبيعي للتبادل، هو العملة.

ومن هذا السياق نتوصل إلى أشكال الحكومة:

الدولة في الواقع تختلف عن الأسرة، على أن الدولة تؤمن مطالب الفرد وحاجاته، لا حاجات التناسل والمأوى وتوفر شروط الحياة الفاضلة، وهو ما لا قبل للأرة أو للغربة به. وكذلك الدولة تختلف عن الأرة في طبيعة السلطة، ففي الأسرة يحكم الأب، وينشد مصلحته كسيد للأسرة، دون الالتفات إلى مصلحة العبيد الذين يملكهم، لكن الحاكم ينشد في الدولة مصلحة جميع المواطنين. لذلك فإن الحكومة، والباهي نظام الحكم في الدولة، تختلف باختلاف مكان السلطة وعدد القائمين من جهة، وبمقدار

توفرها على طلب المصلحة العامة وبخاصة من جهة أخرى، وانطلاقاً من هذين المبدأين يكون لدينا ثلاث أشكال من الحكم:

| نظام الحكم الصحيح | أنظمة الحكم الفاسدة | عدد الرؤساء |
|---|---|---|
| الملكية | الاستبدادية | رئيس واحد |
| الارستقراطية | حكم القلة الغنية والقوية | بضعة رؤساء |
| الحكم الدستوري | الديمقراطية | الجمهور |

هذا التقسيم في الحقيقة يقوم على أساس كمي، لكن الفروق الأساسية بين حكومة وأخرى عند أرسطو، تتصل بطبيعة الطبقة الحاكمة فيها وبمبدأ انتخاب أصحاب السلطة فيها. مثلاً الأوليفاركية التي هي عبارة عن حكم القلة الغنية، فكانت الثورة عندهم هي المبدأ الذي ينتخب الرؤساء والحكام بحسبه فيها، لكن الارستقراطية هي عبارة عن حكم القلة الفاضلة، التي تمتاز عن سائر أبناء الدولة بشمائلها الخلفي. أما في الديمقراطية فلا ينظر إلا إلى الكمية ـ فتكون بذلك الديمقراطية عبارة عن حكم الشعب، دون تميز أو تفرقة، لكن ينظر في النظام الدستوري (البوليطيا) إلى كلا الثروة والكمية.

فيكون هذا النظام إذاً خليطاً من الأوليفاركية والديمقرايطة. فهذان الشكلان هما في الحقيقة الأصل الذي تتفرع عنه سائر

الأشكال الأخرى. فالنظام الاستقراطي هو ضرب من الأوليفاركية أي بمعنى حكم الأقلية، والديمقراطية حزب من الدستوري، لا يختلف عنه إلا في مدى العدالة التي تأكدها. لكن نلاحظ أرسطو ميله أقرب إلى المذهب الذي اعتمده في تجزئة الحكومات إلى صالحة وفاسدة، إلى اعتبار هذين الشكلين (أي المقصود بهما الأوليفاركي والديمقراطي) من الأشكال الفاسدة، إلا أنه يعتبرها من الأشكال الطبيعية التي تتفق مع واقع الحال في الكثير من البلدان. لذلك فإن استقر الأمر للقلة الفاضلة في الدولة، كان لدينا نظام من أمثل نظم الحكم، لا يفوقه إلا نظام الدولة المثلى، ولكن شرّ أشكال الحكم عند أرسطو هو الاستبدادي، وذلك لأنه نقض للعدالة والدستور فهو نقض للدستور ذلك لأن الطاغية المستبد لا يعنو لأي سلطة عدا سلطته، متجاوزاً بذلك قوانين الدولة. وهو نقض للعدالة لأنه يحكم جميع طبقات الشعب دون تمييز، وذلك من أجل مصلحته الخاصة[1]، أما ما يناقضه وهو تولي الرجل الفرد الحكم عن طريق الوراثة أو الانتخاب (أي الملكية بشكلها الوراثي والانتخابي»، فيمتاز بخضوع الحاكم فيه لسلطة القانون، وهو

(١) ارسطو، السياسيات ص٤ ، ١٢٩٥ آ ٢٠٠ .

دعامة العدالة في الدولة، ذلك لأنه لا يتأثر بعوامل الشهوة أو الغرض أو المصلحة، شيمة الأفراد. والقانون، في جوهره، عبارة عن العدالة القاضية بأن تحترم الفروق الأساسية بين أبناء المجتمع وطبقاته، فيكون للأكفاء فيه مثل حقوق الأكفاء ولغير الأكفاء خلاف هذه الحقوق»[1] فإذا اتفق أن أقام في الدولة رجل واحد اجتمعت فيه جميع الخصال الفاضلة، وفاق جميع أقرانه فضيلة وحكمة، كان من حقه أن يحكم عليهم دون منازع، وكان من واجبهم أن يطيعوه دون تململ «ولكن صعب هنا توافر هذه الشروط في إنسان وأن تظفر بمثل هذا الشكل من اشكال الحكم»[2] مع هذا نلاحظ بأن أرسطو أخذ بعض المآخذ على الملكية: منها أن الدولة هي جمهور الناس، والناس أدرى بما هو خير لهم من رجل واحد، مهما بلغ من حكمته وعدله. وهم بذلك أبعد عن الفساد أو الغضب من الرجل الواحد. مثلهم في ذلك مثل الماء الذي لا يفسد قدر كبير منه بمثل السهولة التي يفسد بها قدر صغير، ومنها أن الملكية لا تتفق مع طبيعة شعب

---

(١) نفس المصدر ص٣ ، ١٢٨٧ آ١٣ .

(٢) المصدر السابق، ص٣ ، ١٢٨٤، ب٢٠

تساوي، بناؤه في الفضيلة، أو كادوا - وهو ما نشاهده من الشعوب الراقية.

## ٣ـ أثر الواقع التاريخي في تكوين مفهوم السياسة

لقد أخذ أرسطو عن أفلاطون فكرته حول قضية شيوعية الأولاد والنساء والثروة، وذلك من أجل تحقيق الوحدة التامة في الجمهورية. لذا فإن أفلاطون ينظر أرسطو يخطئ في فهم وإدراك طبيعة الدولة، ذلك لأن مفهوم الدولة يجب أن يكون كلاً متضامناً. فإذا أخذ بنظرية أفلاطون حول الشيوعية، لم نستطيع تحقيق الوحدة التي نطلبها، وبالتالي قال في شيوع الملكية. لذا فقد تصبح الوحدة التي نرغب بها صعبة الحصول، وذلك لأن من يعمل كادحاً ولا يصيب إلا مثل من لا يعمل على غراره، لا بد أن تتحرك روح النقمة في ذاته، وبالتالي يصبح الخصام أكثر فعالية من الوئام الذي هو مطلب الوحدة، وكذلك لأن الملكية المشتركة كثيراً ما تؤدي إلى انشقاق بين الشركاء. وكذلك لأن ارتفاع الملكية الخاصة يؤدي حتماً إلى ارتفاع عدة من الفضائل التي لا يمكن ممارستها إلا في ظلها مثالنا على ذلك الكرم والإحسان،

بدون شك أن هدف أفلاطون من هذه الشيوعية، هو محاولة إقرار العدالة في الدولة، هو في الواقع غرض نبيل، لكنه لا يلزم عنه ضرورة أن تكون الأملاك شائعة بين سائر المواطنين، بل من الخير أن تكون ملكية الأراضي خاصة، في حين يبذل جناها ومحصولها لأبناء الدولة. وبذلك تتماشى الخطر الذي ينجم عن تشابك مصالح الشركاء، لذا من الضروري لقيام هذه الحال انتشار روح الصداقة والإلفة بين سائر أبناء الدولة.

تلك هي بعض الجوانب السلبية من نظرية أرسطو مفهوم الدولة المثالية، وهو في مجمله، رد على أفلاطون وسقراط. لكن الجانب الإيجابي فيقتصر على تقرير خير الدولة المثالية، وبناء عليه تتعين نظام الحكم المثالي في الدولة المثالية. سبق وأن رأينا في حديث عن الأخلاق الإرسطية أن خير الفرد مرهون بالفضيلة وبالرخاء المادي، الذي ييسر لصاحبه حياة الفضيلة. وذلك شأن الدولة، التي تشبه الفرد، لذا يجب أن تهدف الدولة إلى الفضيلة، ثم إلى الرخاء الضروري لحياة الفضيلة ـ وكذلك أما السيطرة على الآخرين فليست شرطاً من شروط سعادة الدولة أو من مقومات الدولة المثالية، كما يزعم بعضهم، ومع أن عدداً من الشعوب تمجد القوة وتحث مواطنيها على طلبها، إلا أن المفكر لا بد أن يستهجن

هذا القول: «أن غرض السياسي إن هو البحث عن الوسائل التي تيسير له السيطرة مع الاخرين والاستبداد بهم، شاؤوا أم أبوا»[١]. إذاً فكيف يعقل أن يكون الخروج على القانون أو انتهاك حرمته من مهام السياسي؟ وأوضح أن السلطة التي لا ترتكز على العدالة هي بمثابة خروج على القانون، فاستمال أن تكون غرض السياسي. لذا نلاحظ عامة الناس يكرهون الاستبداد، حين يلحق بهم أدنى من جرائهما. ومع ذلك فهم لا يتورعون عن الاستبداد بمن عداهم، وعن اعتبار غرض السياسي تيسير هذا الاستبداد وهذا العسف - وهو غاية التناقض. ومع أن الحرب والغلبة من المطالب النبيلة، إلا أنها ليست الغاية القصوى، بل هما وسيلتان وعلى السياسي الفاضل أن يتحرى أقرب السبل المؤدية إلى الحياة الفاضلة وإلى بلوغ السعادة التي ينشدها البشر جميعاً. فهذه السعادة تقوم على حياة التأمل الذي يحاكي الإنسان الآلة من خلالها فهذه المقدمة تفتح لنا معرفة نقطة الإنطلاق الأرسطية إلأى قضية تحديد شكل الدولة المثالية ومقوماتها. فأول هذه المقومات التي يجب أن نعطيها أهمية هي السكان. لذا يجب أن نتبحر في قضية عدد السكان

(١) (١)المصدر السابق، ص٧، ١٣٢٤ ، ب٢٥

وعن أخلاقهم. فهل سعادة الدولة تتوقف عن عدد سكانها أم على قدرتها على القيام بالأعباء؟ في الحقيقة إن قطبة عدد السكان الكثيرة هي ليست مقياس سعادة الدولة. فمثلاً فقد يكن العبيد أو الغرباء في الدولة، ويقل الأحرار الذين تتوقف سعادة الدولة عليهم. إضافة إلى ذلك أن الدولة الضخمة قلما يتيسير حكمها كما يجب، فلم تكن ضخامتها من المحاسن بل من المساوئ، ومع ذلك فإذا كان عدد سكان الدولة ضئيلاً، لم يكن بوسعها الاكتفاء بذاتها ـ وهو من شروط الدولة الفاضلة. لذا تكون القاعدة العامة في منظومة أرسطو الفلسفية هي كالتالي: «إنه ينبغي للدولة أن تكون من الضخامة بحيث تستطيع الاكتفاء بذتها، ومن الصِغَر بحيث يتيسر حكمها على أفضل وجه»[1].

ففي الواقع إن هذه القاعدة أو هذا المعيار بذاته يصدق على مساحة الدولة، التي يجب أن تكون من الاتساع بحيث تطي بحاجات اهمها دون افراط أو تفريط، وان تكون رالي ذلف، ذات متعة، بحيث يمتنع على الاعداء فتحها بسهولة، وأن تكون سهلة المداخل والمخارج لساكنيها، وان تكون واقعة على مقربة من البحر،

(١) المصدر السابق ص٧ ١٣٢٦

دون أن تبعد كثيراً عن البر، وذلك من أجل درأ خطر العدوان الخارجي. وإما خلق الشعب يجب أن يجمع بين شجاعة أبناء المناطق الباردة وذكاء ابناء المناطق الحارة، وهذا في الحقيقة ميزة الشعب الهيلني الذي يتوسط بين الاوروبين والاسيويين، والذي يجمع بين هاتين الخصلتين، لذلك كان هذا الشعب حراً، وكان نظام الحكم فيه خير. يقول ارسطو: «ولو تسنى له أن يتحد في دولة واحدة لاستطاع أن يسيطر على العالم كله»[1].

من هذا ترى بأن الصفة الاخلاقيةلأي شعب من الشعوب تلعب دورها في الحقيقة وخاصة في تقرير شكل الحكم المناسب. ذلك لأن من طبيعة البشر ان ينشدوا السعادة من وجوه مختلفة، ومن هذا السبيل اختلفت طرق العيش واختلفت انظمة الحكم بين البلدان، وبذات الشعب الواحد ايضاً تقسم إلى فئات وطبقات. لذا يجب أن يكون في لدولة المثالية: طبقة الاحرار، تضاف إليها طبقة الضاع أو العمال، وان تتجزأ هذه الطبقة الى فئة الجنود وفئة الهيئة الاستشارية وفئة الكهنة، فهذه الفئات تتصل فيما بينها، ويجب أن يعهد لنفس الافراد بتولي كل هذه المهام حيث يكونون

---

(٢) نفس المصدر ص٧ ١٣٢٧ ب٣٢

جنوداً في مرحلة الشباب، ومشارين في مرحلة الكهولة، وكهنة في مرحلة الكبير.

يرى ارسطو بأن لجميع ابناء الشعب الحق بالحياة، فوجب أن يكون نتاج الارض لهم، وأن يكون هذا خلال التفاهم والاتفاق، ويرى ارسطو أن تحقيق هذه الاغراض يجب أن تقسم الارض الى قسم عام أو مشترك يرصد ريعه من أجل النفقات، أي نفقات المواثد العامة والطقوس، وآخر خاص يملكه الأحرار ملكية خاصة، تلك هي المبادىء العامة التي اعتمد أرسطو في تحديده لمفهوم الدولة والآن سوف نستعرض شكل الحكم الذي يرتئيه والعلاقة بين الحاكم والمحكوم في الدولة في تفكير ارسطو. أن من أهم الادوار التي تُلعَب في الدولة هو التربية وهذا لعبه دوره في جمهورية افلون. ولِغرض الاساسي من التربية عند افلاطون هو ذلك الانسجام بين الطبع والعادة والعقل، فهذا الانسجام هو احدى المهام الكبرى الملقاة على عاتق الحاكم في الدولة، لماكان المجتمع يتشكل من طبقات عديدة، كانت واول ما يلاحظه ارسطو هو أن هذه الصلة ليست ثابتة اصلاً: فلو كان لفئة من الناس ان تتفوق على سائر الفئات كما تتفوق الألهة على البشر لاصبحت السيادة حقاً من حقوقها الطبيعية، وكانت الطاعة

فريضة على كل من عداها. لذلك فإن العدالة تقوم على معاملة الاكفاء على قدم المساواة، ولا تثبت دعائم حكومة لا ترتكز على العدالة»[1].

من هذا المنظور نرى بأن ارسطو لا يعطينا عن نظام الحكم الذي ينبغي أن تكون عليه الدولة، بل إننا نراه يعطي بعض المبادىء العامة التي يجب أن تعتمد في تحديده، إلا انه من الواضح أن النظام الدستوري أو النظام الديمقراطي التي يشترك فيها جميع الشعب بالحكم، هو النظام الامثل في نظام آرسطو السياسي. فهذا يعطينا فكرة جديدة حول قطبة ادراك منبح ارسطو التجريبي في الابحاث السياسية[2]. فانظمة الحكم لدى ارسطو هي وسائل بشرية لتحقيق أقصى الخير في الظروف المعطاة.

ومن خلال هذا السياق نلاحظ أن نظريات الفلسفة السياسية تقع في عالم من التأثر بالواقع التاريخي أكثر كثيراً من تأثر التأمل الفلسفي بشأن موضوع الصداقة. ذلك لأنه لا يمكن أن نقوم نظرية سياسية قبل أن تكون هناك بالفعل دولة قائمة، وتعبير

---

(١) المصدر السابق، ص٧ ١٣٣٢ ب٢٨

(٢) ماجد فخري، ارسطو المعلم الاول، ص١٣٧

آخر أنه ينبغي أن يصل المرء إلى إدراك أن الجماعات المنظمة تنظيماً سياسياً، تقوم على أسس من مبادىء صورية معينة يمكن فصلها بالفكر عن الكيان القائم وتحليلها تحليلاً نظرياً وتقليبها على أوجهها المختلفة ثم الرجوع بها مرة أخرى من النظرية إلى التطبيق السياسي الفعلي لها ويبدو آشور وبابل القديمة، وربما في منطقة أيونيا: وهكذا أصبح ما كان حتى ذلك الوقت صراعاً خالصاً من أجل السلطة السياسية بين طبقات المجتمع المختلفة، أصبح الآن وفي الوقت المراهف خلافاً وصراعاً حول المبادىء، وفي نفس الوقت بدأ اليونان يدركون أن حربهم مع الملوك الآسيويين إنما هي صراع بين أنظمة سياسية مختلفة وقد بدأت النظرية السياسية فعلاً بالبحث في مسألتين أساسيتين: لمن تكون السلطة: هل تكون لشخص يسود أم لقانون يقف بإزائه كل الافراد سواسية بحيث أن صاحب الوظيفة لا يفعل ما شاء على هواه بل ينفذ وحسب أوامر القانون؟ وهل ينبغي سواء في حالة وجود القانون أو عدم وجوده أن تكون السلطة على الجماعة في يد شخص بمفرده، يكون هو أحسن المواطنين وأفضلهم، أم في يد مجموعة من أفضل الحاضين أم في يد الجميع؟ هذه هي أقدم الصيغ التي صيغت عليها مسائل النظرية السياسية،ونحن نجدها عند اليونان حتى من قبل أن تشتغل

الفلسفة بالمعنى الدقيق بهذا الموضوع والموقف الذي تمسكت به آثينا باطراد خلال القرن الخامس ق.م أو في آشور القديمة في القرن الثامن ق.م: هو أن الجميع أي مجموع الشعب ينبغي أن يحكموا، ورغم أن هذه الصيغة براقة مغرية، ألا أن تطبيقها الفعلي لم يكن دائماً بغير شوائب، وقد قامت في وجهها معارضة من جوانب كثيرة حيث عارض البعض الايديولوجية الديموقراطية الآثينية بما يحدث في دول أخرى كان يظهر أن نظمها السياسية أكثر ملائمة من النظام الأثيني، وهي الدول الارستقراطية التي كانت قائمة في تساليا وفي كريت.

ثم بعد ذلك في قرطاجة ذاتها، وعلى الاخص في أسبرطة وهي الدولة التي أعتقد البعض أنها تميزت بتحقيق أكمل توازن بين النظم الملكية والأرستقراطية والديمقراطية بينما على العكس تقريباً في بابل الاشورية القديمة حيث كانت الملكية تصاغ وفق قوانين صواربي العادلة والمذهلة في توزيع الحقوق والواجبات في المجتمع بينما نلاحظ أن حركة تأسيس المدن الجديدة على يد اليونان كانت مادة خصبة لنشوء التأمل الفكري السياسي. فقد كانت المدن الجديدة تنظم بطبيعة الحال في البداية على نفس نحو تنظيم المدن التي آتى منها المهاجرون، ولكن يبدو أن القرن الخامس شهر

اتجاهاً جديداً نحو إعطاء المستعمرات المؤسسة «دساتير» معينة أي تحديد بنائها السياسي مبدئياً على أساس من اعتبارات عامة. وهكذا ظهرت شخصية «المشرع» وهو الشخص المؤهل لتنظيم الدولة بحسب ما يرى أنه الصواب والمناسب للاغراض المحددة، وهذا يعني أن مشكلة غاية الدولة في التاريخ ومسألة حدود نظام الدولة (آي، هل تدير الدولة أمور الأفراد من كل جانب، أم أنلهم جانباً شخصياً خاصاً ليس للدولة أن تتدخل فيه؟). وهذه كلها أسئلة لم يكن من الممكن على الاطلاق أن تثار في دولة الشرق القديم، ولو كان آثيرت لكان بغيد ذي موضوع لأنه أي في الشرق القديم «بابل واشور وأكاد» كانت قد حققت أول دولة في التاريخ سياسياً واقتصادياً واجتماعياً لم يسبق له مثيل، بهذا جعلت من غير الممكن إثارت مثل هذه الاسئلة المذكورة.

عبر هذا الاطار يمكن أن نشير إلى الابحاث السياسية التي وصلت عن آرسطو(*)، فإنه يشكل مجموعة واسعة من الدراسات المنوعة ضمت إلى بعضها البعض في شيء من العناء، وبعضها لا يزال قريباً من افلاطون، وقد حاول آرسطو هو الآخر بناء نظام للدولة الكاملة كالتي وجدت في الامبراطورية الاشورية القديمة. ومع ذلك فإن الاختلاف بينه وبين أفلاطون كبير فيما يخص

المسائل الجوهرية، ويقوم الاختلاف ليس فيما يقوله نصاً بقدر ما يقوم.

فيما يفكر فيه ويقصد إليه. «ذلك أن أرسطو يأخذ في اعتباره الأول التجربة التاريخية على امتدادها»[1] وهو يريد بالاعتماد على التاريخ أن يقيم دعائم أفضل تنسيق ممكن للقوى السياسية، أي التنسيق الذي يكفل للمجتمع الانساني أقصى درجات الاستقرار النفسي والرضى. ويتميز الفكر السياسي الأرسطي بصبغة فنية (تكنيكية) واضحة، وهي صيغة غريبة تماماص عن الفكر السياسي الأفلاطوني وقد أولى أرسطو الوحدات الاجتماعية التي تبنى عليها الدولة اهتماماً كبيراً وهو في محاولة أولى يتحدث عن وحدات متوالية: العائلة وهي تجمع الجنسين، ثم جماعة القرية ثم تجمع المدينة وهي الذي يستطيع وحده أن يكتفي بنفسه. وتبدأ دراسة ثانية عن علاقات أساسية ثلاث وتقيم عليها نشوء أشكال ثلاثة من السيادة العلاقة بين الرجل والمرأة، وهي صورةأولى لنظام الحكم الارستقراطي والعلاقة بين الأباء والاطفال وهي صورة أولى للحكم الملك، والعلاقة بين

---

(١) لوسيف آ، تاريخ الفلسفة القديمة، ص٨٣ .

الاسياد والخدم وهي صورة أولى لنظام حكم الصفات، ثم تظهر عند أرسطو بعد ذلك صورة مجموعتي نظم الحكم المكونة كل منهما من ثلاثة والتي سبقت الإشارة إليها حيث يتوالى الواحد بعد الأخر، ولكنها تأخذ هنا ثلاثة أشكال فقط: فالأوليجاركية هي دولة الأثرياء جداًن والديمقراطية هي دولة الفقراء جداً وبينهما في الوسط نظام الدولة الذي يتوازن فيه الاغنياء والفقراء. ويعالج آرسطو الملكية في دراسة خاصة، وهو يرى أنها نظام معقول في الحكم اذا تقق هذا الشرط: أن يكون على رأسه فرد ممتاز. وتظهر مشكلة علاقة هذا الشخص مع القانون. هل يخضع للقانون ثم أنه هو الذي يضع القانون بسلوكه الذي يؤخذ كنموذج وذلك حيث أن السلوك، على مستوى آخر أعم، لا تقوده ولا تحدده قواعد عامة في نهاية الأمر، بل نموذج الرجل الفاضل الكامل؟

ومما يميز ارسطو أنه يريد صراحة ألا يقصر بحثه على شروط الدولة الفاضلة وحسب بل أن يجعله يمتد إلى نظام الحكم الذي يكون هو في ظل ظروف معينة أفضل أو أن يكون أفضل النظم الممكنة التحقيق في الواقع. ويعتمد أرسطو على معارف تاريخية غنية في بحوثه التي تتناول أشكال انهيار النظم السياسية والوسائل أو الحيل أحياناً الكفيلة بالحفاظ علها، ويغدو ارسطو في هذا

الصدد ما لا يقل عن أثني عشر سبباً ممكناً للثورات بالمعنى العام، وهو يبرهن بغير صعوبة على أن أسوأ نظم الحكم بنياناً، كالأوليجاريكة وعلى الأخص حكم الطغاة المستبد فيها هي أقصرها عمراً.

«وقد تابع ثاوفراسطس خطى ارسطو على طريق التحليل التجريبي لحياة النظم السياسية وهو تحليل انتهى إلى إبراز وجهات للنظر كانت عظيمة القيمة عند السياسين والمؤرخين»[1] وقد استفل المؤرخ بوليبيوس معارف المدرسة الماشئية لكي يوضح بكمل بيان أمام قرائه اليونان وأمام الرومان أنفسهم كيف تكونت دولة روما. أما شيشرون فإنه اعتمد على أفلاطون وعلى بوليبيوس في بناء نظريته السياسية التي عرضها في مؤلفه الذي كان يمكن أن يعتبر عمله الأعظم لو كان قد وصل إلينا كاملاً، ألا وهو الجمهورية، الذي كتبه في ستة كتب.

وليس هناك ما يقال عن إبيقور في هذا الصدد، «فهو يمثل التيار الذي بدأ في أيونيا في القرن السادس ق.م»[1] واستمر يقوى ويقوى في القرن الخامس بين المفكرين في آثينا، والذي يفضل

---

(١) ول ديوارنت، قصة الحضارة، ص٣٧٠ ج١ م٢

الابتعاد عن السياسة بالكلية، فقد كان يبدو لهم أن تاريخ الديمقراطية في أثينا يثبت أن الاشتغال بالسياسة ليس إلا مجلبة للقلق ولا يأتي إلا بمجد زائف وأخطار كثيرة، إنه في نهاية الأمر تجارة خسيسة ينبغي على الحكيم أن يبتعد عن التلوث بها، وكان الخواص الاثنين المثقف يهتم كثيراً في نهاية القرن الخامس ق.م. بأثبات أنه لم يشتغل طوال حياته بالسياسة. وقد كان موقف آبيقور واضحاً وحاسماً: فعلى الحكيم أن يتجنب بقدر ما أمكنه الانشغال بالنشاط السياسي، ومن هنا فقد كان من البديهي ألا يقدم إبيقور على عرض نظرية خاصة في نظام الحكم.

أما الرواقية فكان أمرهم مختلفاً. فقد ألف زيتون كتاباً بعنوان «في الدولة» وغرضه الواضح هو تجديد النظريات المتطرفة والمحية للمفارقة التي قال بها قدامى السقطراطيين لكي يضرب بها نظريات آفلاطون وأرسطو في هذا الميدان.

ولكنه لم ينجح فيما سعى، حيث أن دولة زينون التي تأخذ بنظام «المشاركة في النساء» والتي لا ينبغي أن يوجد فيها لا معابد

(٢) جانشيف، بداية الفلسفة . ص٦ .

ولا محاكم ولا ملاعب رياضية، لم تلق من المفكرين المتأخرين اهتماماً، اللهم إلا على سبيل الاهتمام بالشيء الغريب.

وقد أصبحت الفلسفة السياسية في العصور الأخيرة من الفكر اليوناني الميدان الوحيد الذي أنصب عليه بحث المدرسة المشائية وساندتها في هذا أحياناً أكاديمية أفلاطون آكثر من أي فرع آخر من فروع الفلسفة. وتأتي على هذا مثلا مجموعة نادرة من النصوص التي تعود إلى القرن الثاني ق.م، وهي رسائل في النظرية السياسية تنسب إلى أسماء فيثاغوريين قدماء من القرن السادس والخامس ق.م. وموضوعها الرئيسي هو وصف نظري قوي للنظام الملكي معتبراً أكمل النظم السياسية، فالملك السماوي، أي الألوهية التي تحكم العالم، يقابله على الارض الملك الدنيوي. ويبدو أنه دخلت في هذه النظريات عناصر من المذهب المشائي ولكنها أكثر فجاجة مما كان لدى المشائين الأوائل وأكثر تشيعا باتجاهات عاطفية ولا يمكننا إلى اليوم أن تحدد إلى أي حد أثرت تلك النظريات على البناء النظري لنظام الحكم الامبراطوري في روما.

## ثبت في المصادر والمراجع:


١- ارسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة أسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٦٤ .

٢- أرسطو طاليس، السياسات، ترجمة الاب أوغسطينوس بربارة البولسي، بيروت ١٩٥٧ .

٣- ارسطو طاليس، في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٥٤ .

٤- ارسطو طاليس، الاخلاق النيقوماخية. ترجمة أحمد لطفي السيد

٥- أفلاطون،السفسطائي.

٦- أحمد فؤاد الاهواتي، أفلاطون، القاهرة ١٩٦٥ .

٧- أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرني القاهرة ١٩٧٦ .

٨- أحمد فؤاد الاهواتي - فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - القاهرة ط١ ، ١٩٥٤ .

٩- أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان. ج١-٢ ترجمة لويس اسكندر القاهرة، ١٩٦٦ .

١٠- ألبير ريفو. «الفلسفة اليونانية، أصولها وتظوراتها، ترجمة عبد الحليم محمود القاهرة، بدون تاريخ.

١١- أميرةحلمي محمد، الفلسفة عند اليونان، القاهرة، ١٩٧٧ .

١٢- توفيق الطويل، فلسفة الاخلاق نشأتها وتطورها، القاهرة، ١٩٧٦ .

١٣- جون لويس، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، بيروت ١٩٧٨

١٤- جانشيف، آ بداية الفلسفة، موسكو، ١٩٨٢

١٥- عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، القاهرة ١٩٧٠ .

١٦- شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الارض، بيروت ١٩٦٨ .

١٧- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، الاسكندرية، ١٩٦٤ .

١٨- كوزنيتسوف، العقل والوجود، موسكو ١٩٧٢ .

١٩- كريم متى، الفلسفة اليونانية، بغداد، ١٩٧١ .

٢٠- لوسيف آ. تاريخ الفلسفة القديمة، موسكو. ١٩٧٧ .

٢١- ماجد فخري، ارسطو المعلم الاول، بيروت، ١٩٧٧ .

٢٢- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة العربية، بيروت، ١٩٨٣ .

٢٣- ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، القاهرة، ١٩٦٩ .

٢٤- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة، ١٩٥٣ .

٢٥- هوك آ، ديانة بابل آشور، ترجمة نهاد خياطة، دمشق ١٩٨٧ .